HELENA ROSENBLATT

La Gamba

LA HISTORIA OLVIDADA *del* LIBERALISMO

Desde la antigua Roma hasta el siglo XXI

Prólogo de
José María Lassalle

CRÍTICA

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
Cita
Prólogo a la edición castellana
Agradecimientos
Introducción
1. El significado de liberal desde Cicerón hasta Lafayette
2. La Revolución Francesa y los orígenes del liberalismo, 1789-1830
3. El liberalismo, la democracia y el surgimiento de la cuestión social, 1830-1948
4. La cuestión del carácter
5. Cesarismo y democracia liberal
6. La batalla por la secularización de la enseñanza
7. Dos liberalismos: el viejo y el nuevo
8. El liberalismo deviene en el credo estadounidense
Epílogo
Bibliografía selecta
Notas
Créditos

Gracias por adquirir este eBook

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Explora **Descubre** **Comparte**

Sinopsis

Desde la antigua Roma hasta hoy, Helena Rosenblatt traza la evolución de las palabras «liberal» y «liberalismo», sin olvidar los debates que han tenido lugar sobre este credo político que se ha convertido en un grito de guerra —y de burla— en el cada vez más dividido pensamiento actual. En Estados Unidos, un «liberal» es alguien que defiende un gran gobierno, mientras que en Francia, la idea de gran gobierno es contraria a la de «liberalismo». Los debates políticos se vuelven enrevesados debido a la confusión conceptual que lo rodea, pero Rosenblatt desmiente el mito popular del mal entendido liberalismo.

LA HISTORIA OLVIDADA DEL LIBERALISMO

Desde la antigua Roma hasta el siglo XXI

Helena Rosenblatt

Traducción castellana de Yolanda Fontal

CRÍTICA

Para Marvin

Prólogo a la edición castellana

La luz del liberalismo se apaga. O eso parece. La intensidad luminosa que proyectó con las revoluciones atlánticas y su victoria en la guerra fría se ensombrece por culpa de una época que parece darle la espalda. En tres décadas ha pasado de vivir una apoteosis a tener ahora que luchar por la supervivencia. Arrinconado contra las cuerdas de la historia, afronta un futuro que le pasa factura por sus excesos de confianza. Lo hace, además, en un contexto político complejo, que recuerda lo sucedido en el período de entreguerras, cuando la revolución soviética y el fascismo marginaron sus ideas.

Las causas son diversas. Por un lado, la canibalización de su proyecto por un neoliberalismo que quiso reemplazarlo en la segunda mitad del siglo XX con su deificación del *laissez faire* y su ideologización economicista del mercado. Por otro, la repercusión negativa que sobre su imagen tuvieron la crisis de seguridad que produjo el 11-S, así como la dislocación social causada por las crisis financiera y económica de 2008, y cuyas desigualdades todavía repercuten sobre el bienestar de Occidente.

La fortaleza narrativa de las ideas liberales y su capacidad de seducción social se han debilitado profundamente. Lo mismo que la institucionalidad que soporta la democracia liberal en la que se inspiran. Hasta el punto de que, hoy en día, las sociedades democráticas parecen decididas a dejarse arrastrar por un populismo que va haciéndose estructural al verse como la única salida posible a las incertidumbres y angustias que plantea el horizonte del nuevo milenio. En este cambio es determinante la

desconexión emocional que sienten las clases medias hacia el liberalismo. Un fenómeno de descontento generalizado al no ver cumplidas sus expectativas de prosperidad y libertad debido, entre otras causas, a que la revolución digital relativiza y margina progresivamente el valor económico del trabajo cualificado que hegemonizaban en el pasado. Esto hace que las clases medias pierdan el rol y el estatus que tenían desde la revolución industrial, precipitándolas en un riesgo de proletarización que favorece los extremismos populistas.

Estas circunstancias, sumadas a la incapacidad resolutiva de la democracia liberal ante la agenda de problemas que plantea el siglo XXI, hacen que las clases medias empiecen a dejar de ser las aliadas históricas del liberalismo para convertirse en sus enemigas. Un proceso de mutación política que debe conectarse con el auge de los populismos y, también, con un autoritarismo cesarista que gana adeptos en el seno de las democracias occidentales.

Con un panorama así, el liberalismo solo puede hacer dos cosas. O aceptar su derrota y asumir que pasó su tiempo, o refundarse y abordar una resignificación política del relato sobre sí mismo. Esto último solo será posible si revisita sus ideas y propone una evolución radical de las mismas. Para hacerlo debe asumir una actitud crítica con su pasado. Primero, para determinar cuándo empezó el invierno del descontento que, parafraseando a Thomas B. Reverdy, padecen las ideas liberales. Y segundo, proponer una nueva teoría de la emancipación humana que, adaptada a las urgencias del siglo XXI, permita hacer frente a los poderes que tratan de maniatarla y manipularla.

La historia olvidada del liberalismo de Helena Rosenblatt contribuye a estos objetivos. Especialmente porque ofrece un mapa cronológico sobre la geografía semántica de las ideas liberales. Esto puede ser de gran ayuda en la empresa de refundación conceptual que comentamos. Sobre todo porque estamos ante una obra que aborda una reconstrucción histórica de los

materiales que necesitan los liberales si quieren diagnosticar críticamente su presente y proponer un nuevo relato a partir de sus ideas. En este sentido, Rosenblatt recuerda algo que se perdió en el siglo XX: que el liberalismo no nació como una ideología individualista sino como una actitud generosa. Una conducta virtuosa de liberalidad hacia los otros. Una disposición del espíritu que originariamente acompañó la tarea formativa del patriciado romano y que, siglos después, la Reforma protestante hizo cristiana y, además, democratizó al extenderla más allá del perímetro inicial de los hábitos de la nobleza.

Vinculada desde entonces al calvinismo que profesaban las clases medias de su tiempo, esta conducta transformó la liberalidad aristocrática de los antiguos en el liberalismo democrático de los modernos. El dato relevante que Helena Rosenblatt destaca a la hora de explicar esto es que el liberalismo surgió dentro de un contexto moral que propició que la liberalidad se dotara de atributos semánticos que complementaban la generosidad del pasado. Así, llegó a ser el comportamiento de alguien que respetaba la alteridad. Un espíritu que proyectaba a su alrededor una conducta tolerante, abierta y desprejuiciada. Una conducta racional y libre que rechazaba el entusiasmo y el fanatismo, y que caló entre las filas de una clase media protestante que asumió la disposición liberal como un rasgo de su cultura de clase. Sobre todo cuando la Modernidad que protagonizaron las revoluciones atlánticas dio densidad política a esta conducta liberal al conectar a Locke con Constant. En este proceso de politización fue esencial la Ilustración escocesa. Relacionó la «liberalidad de espíritu» de la aristocracia con el «plan liberal» que permitió a los ciudadanos perseguir sus propios intereses siempre que lo hicieran dentro de los límites trazados por una disposición generosa y empática que se ajustaba a las coordenadas de la igualdad de oportunidades, la libertad y la justicia.

El liberalismo nació como un proyecto político de colaboración humanitaria y búsqueda del bienestar de los otros a través del propio

perfeccionamiento moral. Algo que el siglo XIX bifurcó con la aparición del capitalismo de la Escuela de Manchester y el librecambismo, que introdujeron una cuña economicista y utilitaria que ensalzó el egoísmo individual y el *laissez faire* como elementos constitutivos del liberalismo tras la revolución industrial. Con el paso del tiempo esta bifurcación fue a más. El siglo XX agrandó la brecha y separó dos corrientes que se hicieron, incluso, contradictorias, pues, como señalaba John Dewey en los años treinta: una de ellas era «más humanitaria y abierta a la intervención y la legislación social» y otra era «defendida por la gran industria, la banca, el comercio y, por tanto, comprometida con el *laissez faire*».

Esta dualidad llegó a convertirse después de la segunda guerra mundial en una trinchera. Lo hizo bajo la presión totalitaria del comunismo y el estrés de la guerra fría. Ambas circunstancias transformaron la dualidad en enemistad. A ello contribuyó decisivamente Hayek, cuando en *Camino de servidumbre* (1944) acusó de socialista a la primera familia liberal, tesis que desde entonces fue agravándose en su beligerancia. Helena Rosenblatt evidencia de manera excepcional como el liberalismo —y el relato virtuoso asociado a la liberalidad— fue canibalizado por la revolución conservadora de los 80 y el posterior neoliberalismo.

Para ello rastrea el itinerario del liberalismo cuya huella fue perdiéndose por el estruendo neoliberal y el triunfalismo que blandió a los cuatro vientos tras la caída del muro de Berlín. Bajo el establecimiento global del imperio ideológico del *laissez faire*, las ideas liberales fueron sustituidas por un neoliberalismo que hegemonizó la defensa de la libertad desde una arrogancia economicista que desembocó en la crisis financiera cuyos efectos todavía arrastramos.

Hoy, cuando yace el neoliberalismo entre sus ruinas, se abre una nueva oportunidad para un liberalismo virtuoso. Un liberalismo que hable de derechos y deberes, que invoque sus orígenes morales y que defienda el humanitarismo de un reformismo social que actualice en el siglo XXI lo

mejor que dio en los siglos previos. De esta posibilidad trata *La historia olvidada del liberalismo*. De localizar arqueológicamente dónde están los cimientos morales que subyacen en la historia de un pensamiento que, quizá, todavía esté a tiempo de reconectar con su energía original. Al menos si quiere reconstruir críticamente su ideario y propiciar una primavera que neutralice el descontento que amenaza con derruir, también, su principal obra: la democracia liberal.

JOSÉ MARÍA LASSALLE

BARCELONA, DICIEMBRE DE 2019

Agradecimientos

He estado leyendo y pensando sobre el liberalismo durante tanto tiempo que sería imposible mencionar y dar las gracias a todos los especialistas cuya obra ha inspirado y determinado la mía. No obstante, me gustaría expresar mi agradecimiento a algunas personas en concreto. Melvin Richter me introdujo hace muchos años en la historia conceptual y compartió sus conocimientos enciclopédicos conmigo durante muchos almuerzos agradables en la zona del Hunter College. También quiero expresar mi más sincero agradecimiento a Michael Freeden, Jörn Leonhard y Javier Fernández Sebastián, todos ellos especialistas pioneros en la historia conceptual, cuya obra ha sido una valiosa fuente de inspiración.

Estoy especialmente en deuda con quienes leyeron el manuscrito parcial o íntegramente y me brindaron sus críticas y su aliento: David Bell, Aurelian Craiutu, Michael Freeden, Alan Kahan, James Mill, Samuel Moyn, Javier Fernández Sebastián, Jerrold Seigel, Daniel Steinmetz-Jenkins, Jesse Prinz y K. Steven Vincent. Agradezco las invitaciones a compartir los primeros borradores de mi obra con los participantes en el seminario de Philip Pettit y Melissa Lane en la Universidad de Princeton; el 7º Concepta Research Training Seminar de la Universidad de Málaga y el New York French History Group, dirigido por Jeff Horn y David Troyansky. Me resultaron muy útiles para aclarar y perfeccionar mis ideas.

Durante los últimos nueve años, mientras escribía este libro, he tenido el privilegio de dirigir el programa de doctorado en historia del Graduate Center. Nunca habría conseguido hacer ambas cosas a la vez sin la ayuda y

la colaboración de Marilyn Weber. Las palabras no alcanzan para expresar mi gratitud hacia ella. También doy las gracias al antiguo y al actual presidente del Graduate Center, William Kelly y Chase Robinson, y a Donald Robotham, el director de Advanced Research Collaborative, por su generoso apoyo. Agradezco profundamente la amistad de mis colegas del programa de historia, sobre todo Joshua Freeman, Dagmar Herzog, Thomas Kessner y David Nasaw. Varios talentosos estudiantes de posgrado me ayudaron con las traducciones: Davide Colasanto, Nicole Farman y Nicholas Levis en el Graduate Center y Mathieu Narindal en la Universidad de Lausana. Stefano DeLuca me condujo amablemente hasta varias fuentes italianas relevantes. Por último, doy las gracias al extraordinario personal de la biblioteca del Graduate Center, cuya profesionalidad y eficiencia han sido ejemplares.

Tuve mucha suerte de que Brigitta van Rheinberg, de Princeton University Press, se interesara muy pronto por mi proyecto. No puedo agradecerle suficientemente la brillante manera en que me guio a lo largo de todo el proyecto, presionándome con amabilidad pero con firmeza para que encontrara mi voz y la expresara con más fuerza. Le estoy profundamente agradecida por su sensibilidad, paciencia y perseverancia. También estoy en deuda con su ayudante, Amanda Peery, por su cortesía y profesionalidad, y con Jenny Wolkowicki por las suyas. Doy las gracias a Joseph Dahm por su corrección de estilo.

Por último, me gustaría expresar mi profunda gratitud a Jim Miller por su ayuda, su apoyo y su amistad. En un momento crítico, Jim me ofreció consejos cruciales y apoyo moral. Sin su orientación y la de Brigitta, sin duda habría escrito un libro menos interesante.

En un plano más personal, me gustaría dar las gracias a mi marido por sus muchas ideas inspiradoras y por su fe en este proyecto, y a mis hijos por su afectuoso apoyo. Mientras trabajaba en este libro nacieron mis dos

preciosas nietas, Natalie y Caroline, que son una fuente inagotable de alegría.

Introducción

> Nunca es una pérdida de tiempo estudiar la historia de una palabra.
>
> LUCIEN FEBVRE, 1930

El término «liberalismo» es una palabra básica y omnipresente en nuestro vocabulario.[1] Sin embargo, el liberalismo es también un concepto sumamente controvertido que suscita acalorados debates. Unos lo ven como un regalo de la civilización occidental a la humanidad y otros como la razón de su decadencia. Una lista interminable de libros lo critican o lo defienden, y casi nadie puede mantenerse neutral. Sus detractores lo acusan de una larga lista de pecados. Dicen que destruye la religión, la familia, la comunidad. Es moralmente laxo y hedonista, cuando no racista, sexista e imperialista. Sus defensores son igual de categóricos. Afirman que el liberalismo es el responsable de lo mejor de nosotros: nuestras ideas de equidad, justicia social, libertad e igualdad.

Sin embargo, lo cierto es que estamos confusos sobre lo que queremos decir con liberalismo. La gente emplea el término de maneras muy diversas, a menudo de manera inconsciente, a veces intencionadamente. Hablan sin escucharse, excluyendo toda posibilidad de entablar un debate razonable. Convendría saber de qué estamos hablando cuando hablamos de liberalismo.

En ese sentido, las historias disponibles sobre el liberalismo rara vez son útiles. En primer lugar, muchas veces son contradictorias. Por ejemplo,

según una versión reciente, el liberalismo tiene su origen en el cristianismo.[2] Sin embargo, según otra, el liberalismo se origina en una batalla contra el cristianismo.[3] En segundo lugar, las genealogías del liberalismo atribuyen sus orígenes y su evolución a un canon de grandes pensadores, pero el elenco varía con frecuencia. Se suele incluir a John Locke como uno de los padres fundadores.[4] Pero otros citan a Hobbes o Maquiavelo; y aún otros a Platón o Jesucristo. Unos incluyen a Adam Smith y un listado de economistas; otros, no. Conviene recordar que ninguno de estos antiguos pensadores se consideraba a sí mismo un liberal o propugnaba algo llamado liberalismo, ya que no disponían ni de la palabra ni del concepto. Y huelga decir que nuestras nociones de liberalismo variarán en función de nuestra elección de los pensadores clave y de cómo los interpretamos. Es probable que alguien que empiece por Maquiavelo o Hobbes se muestre crítico con el liberalismo y que quien empiece por Jesucristo lo defienda.

Mi propósito en este libro no es criticar o defender el liberalismo, sino determinar su significado y seguir su transformación a lo largo del tiempo. Aclaro lo que significaron los términos «liberal» y «liberalismo» para las personas que los utilizaron. Muestro cómo los liberales se definían a sí mismos y a qué se referían cuando hablaban de liberalismo. Es una historia que nunca se ha contado.

La mayoría de los académicos admiten que existe un problema a la hora de definir el liberalismo. Empiezan sus obras reconociendo que se trata de un término resbaladizo o esquivo. Sin embargo, lo sorprendente es que la mayoría de ellos procede a continuación a establecer una definición personal y a construir una historia que la respalde. Sostengo que esto es argumentar a la contra, y en este libro pretendo poner en orden algunas ideas y establecer los hechos. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son mías.

Hay otros interrogantes y curiosidades. En el lenguaje coloquial en Francia y en otras partes del mundo, ser liberal significa abogar por un «gobierno pequeño», mientras que en Estados Unidos significa ser partidario de un «gobierno grande». Los libertarios estadounidenses afirman ser hoy los verdaderos liberales. En cierto sentido, se supone que todas estas personas forman parte de la misma tradición liberal. ¿Cómo y por qué sucedió esto? Ofrezco una explicación.

Así pues, lo que propongo es, fundamentalmente, una historia de la palabra liberalismo.[5] Tengo la certeza de que si no prestamos atención al uso actual de la palabra, las historias que contemos serán inevitablemente diferentes e incluso contradictorias. También estarán construidas con poca base en los hechos y desvirtuadas por los anacronismos históricos.

Mi planteamiento lleva a algunos descubrimientos sorprendentes. Uno de ellos es la importancia fundamental de Francia en la historia del liberalismo. No podemos hablar de la historia del concepto sin tener en cuenta a Francia y sus sucesivas revoluciones. Tampoco podemos ignorar que algunos de los pensadores más profundos e influyentes de la historia del liberalismo fueron franceses. Otro descubrimiento es la importancia de Alemania, cuyas aportaciones a la historia del liberalismo se suelen minimizar, cuando no ignorar por completo. Lo cierto es que Francia inventó el liberalismo en los primeros años del siglo XIX y Alemania lo reconfiguró medio siglo más tarde. Estados Unidos se apropió del liberalismo solo a principios del siglo XX y únicamente entonces se convirtió en una tradición política estadounidense.

Veremos que muchos individuos que hoy en día son relativamente desconocidos realizaron importantes aportaciones al liberalismo. El teólogo alemán Johann Salomo Semler inventó el liberalismo religioso. Es posible que el noble francés Charles de Montalembert inventara la expresión «democracia liberal». Otros actores clave colaboraron con la publicación

estadounidense *The New Republic* y, de este modo, importaron y difundieron el concepto en Estados Unidos.

Liberales a los que se suele considerar canónicos, como John Locke y John Stuart Mill, desempeñan papeles importantes en mi historia pero, como veremos, estaban plenamente inmersos en los debates de su tiempo. Conversaban con pensadores franceses y alemanes y se inspiraban en ellos. Hablaban directamente a sus contemporáneos, no a nosotros; abordaban los problemas de su época, no los nuestros. Además, destaco a personajes que contribuyeron de manera involuntaria a la historia del liberalismo, como los dos Napoleón, el canciller austríaco Clemens von Metternich y muchas figuras contrarrevolucionarias, que obligaron a los liberales a afinar y desarrollar sus creencias.

Por último, esclarezco lo que considero un hecho crucial que la historia ha olvidado. En el fondo, la mayoría de los liberales eran moralistas. Su liberalismo no tenía nada que ver con el individualismo atomista del que oímos hablar hoy. Nunca hablaban de los derechos sin hacer hincapié en los deberes. La mayoría de los liberales creía que las personas tenían derechos porque tenían deberes, y la mayoría de ellos estaban profundamente interesados en las cuestiones relacionadas con la justicia social. Rechazaban siempre la idea de que se podía construir una comunidad viable únicamente a partir del interés personal. Advertían hasta el infinito de los peligros del egoísmo. Los liberales defendían sin cesar la generosidad, la rectitud moral y los valores cívicos. Naturalmente, esto no significa que siempre practicaran lo que predicaban o actuaran conforme a sus valores.

También trato de mostrar que la idea de que el liberalismo es una tradición angloestadounidense que se ocupa principalmente de la protección de los derechos e intereses individuales es un acontecimiento muy reciente en la historia del liberalismo. Es el resultado de las guerras del siglo XX y sobre todo del miedo al totalitarismo durante la guerra fría. En los siglos anteriores, ser liberal significaba algo muy diferente. Significaba ser un

ciudadano generoso y con conciencia cívica; significaba comprender la conexión con otros ciudadanos y actuar de maneras que propiciaran el bien común.

Los liberales estuvieron prácticamente obsesionados desde un principio con la necesidad de una reforma moral. Consideraban que el suyo era un proyecto ético. Este interés por la reforma moral ayuda a explicar su preocupación constante por la religión, y otro objetivo de este libro es reajustar nuestras discusiones para dar cabida a este importante hecho. Muestro que las ideas y las controversias religiosas dieron pie a debates sobre el liberalismo desde el comienzo y que polarizaron a las personas en bandos hostiles. En uno de los primeros ataques, el liberalismo fue tildado de «herejía político-religiosa», lo que marcó la pauta para los siglos venideros. En la actualidad, el liberalismo sigue estando obligado a defenderse de las constantes acusaciones de irreligión e inmoralidad.

El hecho de que los liberales se vieran a sí mismos como reformadores morales no significa que estuvieran libres de pecado. Muchos trabajos recientes han destapado un lado oscuro del liberalismo. Los especialistas han expuesto el elitismo, el sexismo, el racismo y el imperialismo de muchos liberales. Se preguntan cómo una ideología centrada en la igualdad de derechos pudo haber apoyado estas prácticas tan atroces. No niego en absoluto los aspectos más desagradables del liberalismo, pero al enmarcar las ideas liberales en el contexto de su época, cuento una historia más matizada y compleja.

No pretendo que mi tratamiento sea exhaustivo. Aunque hago referencia al liberalismo en otras partes del mundo, me centro en Francia, Alemania, Gran Bretaña y Estados Unidos. A algunos esta elección podría parecerles arbitraria o incluso restrictiva. Es cierto que otros países contribuyeron a la historia del liberalismo, pero creo que este nació en Europa y desde allí se extendió a otros lugares. Más específicamente, el liberalismo tiene su origen en la Revolución Francesa e, independientemente de a dónde

migrara después, siguió estando estrechamente relacionado con los acontecimientos políticos en Francia y se vio afectado por ellos.

Empiezo con un capítulo sobre la prehistoria del liberalismo. En el capítulo 1, que comienza con el estadista romano Cicerón y termina con un noble francés, el marqués de Lafayette, explico lo que significaba ser liberal cuando el sustantivo correspondiente era «liberalidad» y todavía no existía la palabra «liberalismo». Es bueno conocer a fondo la historia de la palabra «liberal», ya que los autodenominados liberales continuaron identificándose durante los siglos siguientes con este antiguo ideal moral y los diccionarios siguieron definiendo «liberal» en este sentido tradicional. A mediados del siglo XX el filósofo estadounidense John Dewey todavía insistía en que el liberalismo significaba «liberalidad y generosidad, especialmente de mente y carácter». Afirmaba que no tenía nada que ver con el «evangelio del individualismo». El primer capítulo cuenta la historia de cómo una palabra utilizada inicialmente para designar las cualidades ideales de un ciudadano romano fue cristianizada, democratizada, socializada y politizada, de tal modo que a finales del siglo XVIII se pudo utilizar para describir la Constitución de Estados Unidos.

La parte principal de este libro se centra, por tanto, en cuatro acontecimientos fundamentales de las historias entrelazadas de Francia y el liberalismo, a saber, las revoluciones de 1789, 1830, 1848 y 1870, y en los debates trasatlánticos que suscitaron dichas revoluciones. La historia del liberalismo comienza propiamente en el capítulo 2, donde se explica la acuñación del término y las controversias que la rodearon. Algunos de los temas examinados en este capítulo son la relación de liberalismo con el republicanismo, el colonialismo, el *laissez-faire* y el feminismo, todos ellos temas que se exponen más detalladamente en el resto del libro. Tal vez el tema más importante de todos sea la tensa relación del liberalismo con la religión, cuyo origen en la política radical de la Revolución Francesa también se analiza aquí. El capítulo 3 cuenta la historia de la evolución del

liberalismo desde 1830 hasta la víspera de las revoluciones de 1848, prestando una atención especial al surgimiento de nuevas ideologías políticas como el socialismo, por una parte, y el conservadurismo, por otra, y a cómo modularon el liberalismo mientras Francia se precipitaba hacia otra revolución. El capítulo 4 aborda la percepción de fracaso del liberalismo en las insurrecciones de 1848 y cómo trataron los liberales de afrontar dicho fracaso. Se centraron principalmente en instituciones como la familia, la religión y la francmasonería, en lo que consideraron un proyecto esencialmente moralizador y educativo. El capítulo 5 trata el tema de la gobernanza liberal y, centrándose en Napoleón III, Abraham Lincoln, William Gladstone y Otto von Bismarck, explica cómo sus liderazgos engendraron ideas nuevas sobre la relación entre la moral, el liberalismo y la democracia. Fue entonces cuando nació la idea de «democracia liberal». El capítulo 6 aborda la cuarta revolución francesa de 1870 y sus repercusiones. Describe las luchas de la Tercera República francesa con la Iglesia católica en un intento por crear lo que los republicanos llamaron el sistema educativo más liberal del mundo. El capítulo 7 cuenta cómo hacia finales del siglo XIX se concibió un nuevo liberalismo, favorable a las ideas socialistas, y cómo se invocó como respuesta un liberalismo «clásico» u «ortodoxo». Se libró una gran batalla en torno a cuál de los dos, el nuevo o el viejo, era el «verdadero» liberalismo. Por último, el capítulo 8 cuenta cómo el liberalismo se incorporó al vocabulario político estadounidense a principios del siglo XX y cómo llegó a ser considerado una tradición intelectual exclusivamente estadounidense, asociada también con la noción de hegemonía mundial estadounidense. Para entonces los políticos debatían qué significaba exactamente el liberalismo estadounidense en materia de relaciones internacionales y asuntos internos. En el epílogo ofrezco algunas sugerencias de por qué hemos llegado a creer que el liberalismo se centra tan fundamentalmente en los derechos privados y las decisiones individuales. Examino cómo la americanización del liberalismo a mediados

del siglo XX llegó a eclipsar la historia que se cuenta en este libro hasta el punto de que muchos de nosotros hoy no la recordamos en absoluto.

1

El significado de liberal desde Cicerón hasta Lafayette

> Liberal: 1. No humilde, no de clase baja. 2. Convertirse en un caballero. 3. Munificente, generoso, dadivoso.
>
> *A DICTIONARY OF THE ENGLISH LANGUAGE*, 1768

Si preguntáramos hoy qué significa «liberalismo», obtendríamos una gran variedad de respuestas. Es una tradición de pensamiento, una forma de gobierno, un sistema de valores, una actitud o un marco mental. Sin embargo, todo el mundo convendrá en que el liberalismo tiene que ver principalmente con la protección de los derechos y los intereses individuales, y que los gobiernos están ahí para protegerlos. Los individuos deberían disponer de la máxima libertad para poder tomar sus propias decisiones en la vida y obrar como deseen.

No obstante, lo cierto es que este énfasis en el individuo y en sus intereses es algo muy reciente. La palabra «liberalismo» ni siquiera existió hasta principios del siglo XIX y, durante cientos de años antes de su nacimiento, ser liberal significaba algo muy diferente. Durante casi dos mil años significó exhibir las virtudes de un ciudadano, mostrar devoción por el bien común y respetar la importancia de la conexión mutua.

Los comienzos republicanos: un ideal moral y cívico

Podríamos empezar por el estadista y escritor romano Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.), uno de los autores más leídos y citados de la historia del pensamiento occidental, quien escribió con elocuencia sobre la importancia de ser liberal. La palabra deriva del término latino *liber*, que significa tanto «libre» como «generoso», y *liberalis*, «propio de una persona nacida libre». El sustantivo correspondiente a estas dos palabras era *liberalitas* o «liberalidad».

En primer lugar, en la antigua Roma ser libre significaba ser un ciudadano y no un esclavo. Quería decir estar libre de la voluntad arbitraria de un amo o de la dominación de cualquier hombre. Los romanos creían que este estado de libertad solo era posible en un Estado de derecho y con una constitución republicana. Eran necesarios mecanismos jurídicos y políticos para garantizar que el Gobierno se centrara en el bien común, en la *res publica*. Solo si se daban estas condiciones podía un individuo esperar ser libre.

No obstante, los antiguos romanos pensaban que para ser libre se requería algo más que una constitución republicana; también era necesario que los ciudadanos practicaran la *liberalitas*, esto es, que tuvieran una manera noble y generosa de pensar y tratar a los conciudadanos. Lo contrario era el egoísmo, o lo que los romanos llamaban «servilismo», un modo de pensar o actuar que solo se tiene en cuenta a uno mismo, sus beneficios y sus placeres. En su sentido más amplio, la *liberalitas* significaba la actitud moral y magnánima que los antiguos consideraban esencial para la cohesión y el buen funcionamiento de una sociedad libre. La traducción de la palabra es «liberalidad».

Cicerón describió en *Sobre los deberes* (44 a.C.) la *liberalitas* de un modo que resonaría durante siglos. Escribió que la *liberalitas* era el «vínculo de la sociedad humana». El egoísmo no solo era repugnante moralmente, sino también destructivo socialmente. La «ayuda mutua» era la

clave de la civilización. Los hombres libres tenían el deber moral de comportarse con liberalidad los unos con otros. Y ser liberal significaba «dar y recibir» de un modo que contribuyera al bien común.

Cicerón afirmaba que los hombres no han nacido solo para sí mismos; han sido engendrados en razón de los hombres:

> Por otra parte, ya que no hemos nacido solo para nosotros; y ya que... los hombres han sido engendrados en razón de los hombres —para que entre ellos puedan favorecerse unos a otros—, debemos seguir la guía de la naturaleza en lo de poner a disposición general los bienes de utilidad común mediante la prestación de servicios, aportando y recibiendo; y en lo de afianzar la asociación de los hombres entre sí tanto mediante experiencia como por el esfuerzo, como con los recursos. [1]

Un siglo después de Cicerón, otro famoso e influyente filósofo romano, Lucio Anneo Séneca (*c.* 4 a.C.-65), desarrolló el principio de *liberalitas* en su tratado *De los beneficios* (63). Séneca puso mucho empeño en explicar cómo dar, recibir y devolver regalos, favores y servicios de un modo que fuera moral y, por tanto, constitutivo del vínculo social. Al igual que Cicerón, creía que para que un sistema basado en el intercambio funcionara correctamente era necesaria una actitud liberal tanto en quienes dan como en quienes reciben; en otras palabras, un talante desinteresado, generoso y agradecido. Séneca, inspirándose en el estoico griego Crisipo (*c.* 280-207 a.C.), utilizaba como alegoría de la virtud de la liberalidad la danza circular de las Tres Gracias: dar, recibir y devolver favores. Para pensadores antiguos como Cicerón y Séneca, la liberalidad hacía girar el mundo y lo mantenía unido.

Ser liberal no era fácil. Cicerón y Séneca explicaban detenidamente los principios en los que se debían basar el dar y el recibir. Al igual que la propia libertad, la liberalidad requería un razonamiento correcto y fortaleza moral, autodisciplina y control. También era claramente una ética aristocrática, concebida por y para hombres ricos, acaudalados y bien relacionados que estaban en condiciones de dar y recibir favores en la antigua Roma. Se consideraba una cualidad especialmente encomiable en la

clase patricia y entre los gobernantes, como muestran muchas inscripciones antiguas, textos y dedicatorias oficiales.

Si la *liberalitas* era una virtud adecuada para los aristócratas y gobernantes, también lo era la educación en las artes liberales que los formaba para ella y que exigía disponer de abundante riqueza y tiempo libre para estudiar. Su propósito primordial no era enseñar a los estudiantes a enriquecerse o formarlos para una profesión, sino prepararlos como miembros activos y virtuosos de la sociedad. Su objetivo era enseñar a los futuros dirigentes a pensar correctamente y hablar con claridad en público, lo que les permitiría participar eficazmente en la vida civil. Los ciudadanos no nacían, se hacían. Cicerón afirmaba con frecuencia que las artes liberales debían enseñar *humanitas*, una actitud humana hacia los conciudadanos. El historiador griego y ciudadano romano Plutarco (46-120) escribió que una educación liberal daba sustento a una mente noble y conducía al perfeccionamiento moral, la actitud desinteresada y el civismo de los gobernantes. [2] En otras palabras, era esencial para inculcar la liberalidad.

Rearticulaciones medievales: la cristianización de la liberalidad

Una vez que la antigüedad dio paso a la Edad Media, esta vieja visión de la liberalidad no desapareció del todo, sino que fue cristianizada y divulgada por los primeros padres de la Iglesia, como san Ambrosio. [3] San Ambrosio, que escribió un tratado expresamente inspirado en *Sobre los deberes* de Cicerón, reformuló las principales ideas y principios de este. Escribió que toda comunidad verdadera se basaba en la justicia y la buena voluntad, y que la liberalidad y la amabilidad eran lo que mantenían a la sociedad unida. [4]

Así pues, durante la Edad Media la liberalidad incorporaba valores cristianos como el amor, la compasión y especialmente la caridad, valores

considerados necesarios no solo en las repúblicas, sino también en las monarquías. A los cristianos se les decía que Dios era liberal en su misericordia, al igual que Jesús con su amor. Los cristianos debían imitar a Dios amando y dando sin esperar nada a cambio. Desde la Edad Media, los diccionarios, ya fueran franceses, alemanes o ingleses, definían «liberal» como la cualidad de alguien «al que le gusta dar» y la «liberalidad» como «la cualidad de dar o gastar alegremente». Grandes teólogos medievales como Tomás de Aquino divulgaron estas ideas en sus textos. [5]

La Iglesia medieval siguió considerando que las artes liberales eran el programa educativo ideal para los dirigentes de la sociedad. Se estimaba que las artes liberales, que se comparaban con frecuencia con las «artes mecánicas» o «serviles» que atendían las necesidades más básicas de la humanidad, como, por ejemplo, la costura, la tejeduría y la forja, promovían la excelencia ética e intelectual. Preparaban a los jóvenes para desempeñar papeles activos en el sector público y prestar servicio al Estado. Al igual que en el mundo antiguo, una educación en las artes liberales era también una señal de estatus, que diferenciaba a la élite del resto. Se instaba a todos los cristianos, ricos o pobres, a ser liberales, pero se seguía considerando que la liberalidad era particularmente importante en las personas «de una posición social superior».

El renacimiento de las artes liberales

La liberalidad siguió siendo durante el Renacimiento una virtud aristocrática o «principesca». Como explicaba uno de muchos textos renacentistas, la avaricia era un «clara señal de un espíritu innoble y malvado», mientras que la liberalidad era la virtud propia del aristócrata. [6] Se amplió el ámbito de la educación en las artes liberales y aumentó su prestigio. El humanista italiano Pietro Paolo Vergerio (1370-1445), un admirador de Cicerón, reformuló muchas ideas clásicas sobre la

educación en su tratado *La educación del gentilhombre*. Publicado por primera vez en 1402, contaba ya con cuarenta ediciones antes de 1600 y se convirtió en el tratado pedagógico renacentista copiado y reimpreso con más frecuencia. Vergerio explicaba que una educación en las artes liberales elevaba a quienes la recibían por encima de la «muchedumbre irreflexiva». [7] Los preparaba para los puestos de liderazgo y legitimaba su derecho a estos. En compañía de los libros, no existía la codicia; los jóvenes eran instruidos en la sabiduría y la virtud, en los deberes de la ciudadanía.

El hecho de que el tratado de Vergerio se centrara en los hombres no era en absoluto casual, ya que la educación liberal se concibió desde un principio teniendo en mente a los hombres jóvenes y no a las mujeres. Asociada a la independencia, la oratoria y el liderazgo, era muy difícil imaginar su relevancia y su valor para las mujeres. Según el humanista español Juan Luis Vives (1493-1540), que escribió la principal obra renacentista sobre la educación femenina, *De institutione feminae christianae* (*Instrucción de la mujer cristiana*, 1524), un libro que fue traducido al inglés, el holandés, el francés, el alemán, el español y el italiano, la educación de las mujeres debía centrarse en las tareas domésticas y, sobre todo, en mantenerlas castas. Si bien era lógico que un hombre adquiriera «conocimientos de muchas y diversas materias que serán de provecho para sí mismo y para el Estado», una mujer estaba suficientemente instruida cuando se le había enseñado «castidad, silencio y obediencia». [8] A este respecto, se consideraban especialmente eficaces los textos religiosos.

No obstante, esto no significa que no hubiera mujeres en el Renacimiento que recibieran una educación en las artes liberales. Está demostrado que algunas mujeres de la aristocracia llegaron a ser altamente educadas. [9] Varias de ellas incluso escribieron tratados en defensa de las artes liberales. Sin embargo, los prejuicios contra las mujeres liberales ayudan a explicar por qué, en aquellas extraordinarias ocasiones en que una

mujer recibía una educación, esta reflejaba la liberalidad de su padre, más que la de ella. Confería honor y prestigio a un paterfamilias del Renacimiento porque mostraba que se podía permitir semejante lujo y que no tenía que preocuparse de casar a una hija excesivamente educada. Aun así, muchas veces se ridiculizaba y denostaba a las mujeres que habían recibido educación. Una afirmación recurrente era que la educación avanzada volvía masculina a una mujer. Otra, que la convertía en una depredadora sexual. Incluso la palabra «liberal» era problemática cuando se utilizaba para describir a una mujer, ya que a menudo adquiría una connotación sexual. Una mujer liberal se volvía sexualmente promiscua. Una balada de aproximadamente 1500, que refleja los arraigados prejuicios sobre las supuestas astucia, naturaleza pecaminosa y lascivia de las mujeres, advierte de que estas suelen ser «liberales... en secreto». [10]

Sin embargo, en el caso de los muchachos renacentistas, sobre todo aquellos destinados a ocupar puestos de poder e influencia, se consideraban esenciales tanto la liberalidad como la educación en las artes liberales que los preparaba para ello. El humanista, sacerdote y teólogo holandés Erasmo de Róterdam (1466-1536) se refirió a estos jóvenes tan bien instruidos como «los semilleros de los que surgirán senadores, magistrados, médicos, abades, obispos, papas y emperadores». [11] Sus dos tratados sobre la educación, *Educación del príncipe cristiano* (1516) y *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (*La enseñanza firme pero amable de los niños*, 1529), [12] recomendaban las artes liberales por considerarlas segundas en importancia en la formación de los individuos (ricos y varones), solo por detrás de la piedad cristiana. Se aseguró de aclarar que la «liberalidad» significaba algo más que «repartir regalos»; significaba «usar [tu] poder para el bien». [13] Entre los artistas renacentistas, la liberalidad siguió estando simbolizada por la antigua alegoría de las Tres Gracias. El erudito humanista Leon Battista Alberti (1404-1472) hizo referencia a Séneca cuando explicó que «una de las hermanas da, otra recibe y la tercera

devuelve el favor; todos estos grados deberían estar presentes en cualquier acto de perfecta liberalidad». [14] Para Alberti, como para tantos otros pensadores renacentistas, la virtud de la liberalidad era esencial en cualquier sociedad libre y generosa. [15]

La política de la donación

Los textos renacentistas exhortaban a menudo a las élites a reflexionar detenidamente sobre cómo adquirir y administrar su riqueza. Los manuales de conducta explicaban que la liberalidad era una virtud moral que moderaba «el deseo y la codicia de dinero» de los hombres. La liberalidad también tenía que ver con gastar el dinero «provechosamente y no en exceso». [16] Un hombre liberal utilizaba su riqueza para mantener su hogar, a sus amigos y parientes; también ayudaba a quienes, debido a circunstancias ajenas a su voluntad, habían caído en la pobreza. No gastaba dinero para alardear. [17] De hecho, saber cómo gastar era una prueba del valor de una persona. [18]

Esta preocupación por el gasto adecuado se consideraba una cualidad especialmente importante en los gobernantes. *El cortesano* (1528) de Baltasar Castiglione, el principal manual de valores aristocráticos de la época, afirmaba que «el príncipe bueno y sabio... debía estar lleno de liberalidad» y que Dios le recompensaría por ello. [19] No obstante, también se recomendaba a los gobernantes no ser pródigos. Erasmo aconsejaba a los príncipes que practicaran la moderación y el discernimiento en sus gastos y, sobre todo, que nunca tomaran de quienes lo merecían para dárselo a quienes no eran dignos. [20] Nicolás Maquiavelo (1469-1527), con esa particular combinación de realismo e idealismo que le hizo famoso, advertía que un príncipe liberal no debía gastar por encima de sus posibilidades, ya que eso solo serviría para agotar sus recursos y obligarle a aumentar los impuestos, lo que oprimiría a su pueblo y concitaría su odio. [21] Asimismo,

el escritor francés Michel de Montaigne (1533-1592), a quien se suele considerar el fundador del escepticismo moderno, advertía a los gobernantes de que debían usar la justicia y la deliberación en su liberalidad para no «verter la semilla con el saco». [22]

En los siglos XVII y XVIII, se exhortaba a las élites y a los gobernantes a ser liberales, pero sin donar de manera indiscriminada. El estadista y escritor francés Nicolas Faret (1596-1646) distinguió expresamente la liberalidad de la donación indiscriminada. La generosidad de un príncipe tenía que estar guiada siempre por la razón, la prudencia y la moderación. Debía extenderse de manera ordenada a las «personas de bien», prestando la debida atención al rango, la cuna, la edad, los medios y la reputación. Y lo que es más importante: un príncipe no debía ser nunca «perniciosamente liberal»; es decir, no debía dar de un modo que pudiera agotar sus propios fondos. [23] Otros manuales muestran un interés similar por diferenciar entre el gasto excesivo de los nuevos ricos y la reconocida virtud de la liberalidad. La primera edición del *Diccionario de la Academia Francesa* (1694) definía «liberal» como «que le gusta dar... a personas de mérito»; para su cuarta edición había añadido «existe una gran diferencia entre un hombre pródigo y un hombre liberal».

Evolución protestante

La Reforma protestante alteró el significado católico de la liberalidad, pero sutilmente, al menos al principio. Las biblias protestantes ayudaron a difundir la idea de que la liberalidad no era solo un valor principesco o aristocrático, sino también un imperativo cristiano universal. Allí donde las traducciones anteriores de la Biblia vertían la palabra «generoso» como «noble» o «digno de un príncipe», las nuevas versiones inglesa y puritana suprimían la asociación con una posición elevada y sustituían el término «liberal». En la versión del rey Jacobo (1604-1611), la palabra aparece

varias veces y en todas ellas hace referencia a donar generosamente, especialmente a los pobres. [24] Además, Proverbios 11:25 sugiere que Dios recompensa el comportamiento liberal: «El alma liberal será engordada; y el que saciare, él también será saciado».

Un sermón pronunciado ante el rey inglés Carlos I en Whitehall el 15 de abril de 1628 sugiere un sutil cambio de enfoque. John Donne (1572-1631), poeta, abogado y clérigo, empezó reiterando el conocido principio de que la liberalidad era esencial en el caso de los reyes, los príncipes y las «grandes personas», pero a continuación añadió que incluso la población en general, es decir, el pueblo, debía ser liberal. Tras recordar a su congregación que «Cristo es un Dios liberal», Donne declaró que era importante que todos los cristianos dieran generosamente. Y añadió que ser liberal no consistía solo en compartir la riqueza. De lo que se trataba era de encontrar continuamente «nuevas maneras de ser liberal». Siguiendo a Isaías 32 («Mas el liberal pensará liberalidades; y por liberalidades subirá»), debían «creer los propósitos liberales», «aceptar los planteamientos liberales» y «aplicarlos liberalmente». Donne exhortó a su congregación a demostrar su liberalidad despojándose de cualquier mal sentimiento hacia los demás. Ser liberal tenía que ver no solo con compartir el oro, sino también el conocimiento y la sabiduría. Donne instaba a que estos fueran transmitidos, incluso a la población en general. No obstante, Donne hacia una advertencia relevante: era importante que uno fuera liberal solo con los cristianos o sería culpable de «prodigalidad espiritual», una transgresión. [25]

El propósito que subyacía en la tan cacareada liberalidad, alentada sin fin en tratados morales y sermones, no era redistribuir la propiedad de manera significativa o perturbar el orden político-religioso. La mayoría de los predicadores cristianos, ya fueran católicos o protestantes, enseñaban que se debía dar según la posición de uno en la sociedad y no de un modo que pudiera ponerla en peligro. Mateo 26:11 afirma que «siempre tendréis pobres con vosotros», y en general se interpretaba como que la pobreza era

una parte ineludible del orden político y social. Como explicaba un típico manual de buenas maneras inglés: «Dios, en su sabiduría, al discernir que la igualdad de condiciones sembraría confusión en el mundo, ha ordenado varios estados y ha destinado a unos a la pobreza y a otros a la riqueza». No obstante, la liberalidad difundía una sensación de buena voluntad, benevolencia y fraternidad cristiana; sostenía la sociedad y la mantenía unida. [26]

Por tanto, en varios aspectos importantes, la liberalidad en la Europa de principios de la época moderna tenía por objeto preservar el orden sociopolítico y religioso vigente. Como sabían Cicerón, Séneca y sus muchos discípulos, los regalos eran una especie de cemento social. La sociedad funcionaba y se cohesionaba gracias a la concesión y recepción de «beneficios», en la terminología de Séneca, es decir, favores, honores, privilegios y servicios de diferentes tipos. La caridad cristiana y la limosna también difundían una sensación de comunidad y buena voluntad. Por último, el alarde de liberalidad realzaba la dignidad y el prestigio de una persona en la sociedad.

El excepcionalismo estadounidense y la tradición liberal

Aun así, la liberalidad cristiana, sobre todo en sus manifestaciones puritanas, podía conducir, y de hecho condujo, a posiciones potencialmente problemáticas. Esto se puede observar en el famoso sermón «Una ciudad sobre una colina» pronunciado por el predicador puritano John Winthrop (1587-1649) a su llegada a la Colonia de la Bahía de Massachusetts en 1630. Winthrop, todavía a bordo del buque *Arabella,* declaró que los tiempos tan inusuales que estaba viviendo su comunidad puritana exigían de ella una «extraordinaria liberalidad». Insistió en que, enfrentados a circunstancias especialmente difíciles, nunca se era «demasiado liberal». Una liberalidad extraordinaria era su única receta para la supervivencia, y

ahora se reclamaba la liberalidad mutua a toda la comunidad. Debían pensar en el bien común antes que en sí mismos. En los años siguientes, se invocaría a menudo este sermón para apoyar la idea del excepcionalismo estadounidense, cuyos principios fundacionales liberales eran un faro para el mundo. Los colonos debían «llevar los unos las cargas de los otros» y verse a sí mismos como una «compañía de Cristo, unida por el amor». [27]

La defensa de una liberalidad extraordinaria por parte de Winthrop era, sin duda, poco frecuente en el siglo XVII. Más comunes eran las exhortaciones a practicar una liberalidad moderada, selectiva y aristocrática que no supusiera ninguna amenaza para el *statu quo* aristocrático y monárquico. En palabras del teórico holandés del derecho natural Hugo Grocio (1583-1645), los seres humanos eran criaturas sociables y razonables por naturaleza. Eran capaces de actuar de una manera liberal los unos con los otros y también estaban moralmente obligados a hacerlo. *Sobre los deberes* de Cicerón tuvo catorce ediciones en inglés y muchas más en latín entre 1534 y 1699. Era un texto básico en escuelas como Westminster y Eton, y en varias facultades de Cambridge y Oxford. Entre 1678 y 1700 también se publicó una versión abreviada de *De los beneficios* de Séneca. [28] A los jóvenes varones que estudiaban en las instituciones de élite de toda Europa se les enseñaba que la sociedad dependía de su liberalidad, es decir, de su generosidad, su probidad moral y sus valores cívicos.

Así pues, para mediados del siglo XVII los europeos ya llevaban más de dos mil años declarando que la liberalidad era una virtud necesaria. Si alguna vez hubo una tradición liberal, fue esta.

Thomas Hobbes y John Locke sobre la liberalidad

Hoy en día, se suele considerar a Thomas Hobbes (1588-1679) y John Locke (1632-1704) los padres fundadores del liberalismo. Sin embargo,

resulta curioso, ya que nunca utilizaron esta palabra y tenían puntos de vista radicalmente diferentes sobre la liberalidad.

Hobbes se oponía rotundamente a la tradición liberal descrita anteriormente. Declaraba que los hombres eran por naturaleza violentos y egoístas. «Pobres», «desagradables» y «crueles», se movían impulsados por el temor mutuo. La guerra era su condición natural. Hobbes sostenía que los seres humanos eran incapaces de gobernarse a sí mismos o de convivir pacíficamente sin un líder poderoso «que los mantenga en el temor y dirija sus acciones al beneficio común». Solo un Gobierno fuerte e indivisible en manos de un monarca absoluto podía evitar una «guerra perpetua de cada hombre contra su vecino».[29] La liberalidad no desempeñaba un papel discernible en el discurso de Hobbes.

Los filósofos del derecho natural, los moralistas y los pensadores religiosos de toda Europa reaccionaron con horror a las premisas de Hobbes y le acusaron de ateísmo e inmoralidad. En un tratado tras otro presentaron una visión más optimista del ser humano y reafirmaron la existencia y la relevancia de la liberalidad para la vida en común, apelando a menudo a la autoridad de Cicerón. Los hombres estaban capacitados para practicar la liberalidad y también estaban obligados a hacerlo. Los seres humanos habían sido dotados por Dios para expresar bondad hacia los demás. Pese a las animadversiones de Hobbes, la creencia en el poder de la liberalidad sobrevivió e incluso prosperó.

En Francia, sin embargo, un prestigioso grupo de moralistas católicos muy influidos por el jansenismo se formó opiniones muy similares a las de Hobbes.[30] Blaise Pascal, François de la Rochefoucauld, Pierre Nicole y Jacques Esprit también compartían una opinión muy pesimista sobre la naturaleza humana. En palabras de Pascal, el hombre era un ser vil y abyecto cuya motivación primordial era siempre el amor propio.[31] Pierre Nicole, otro eminente moralista francés de tradición jansenista, afirmaba que el hombre se amaba a sí mismo «sin límites ni medida» y eso le volvía

violento, injusto y cruel. Sin una monarquía absoluta que los contuviera, los hombres vivirían en un perpetuo estado de guerra entre sí. El miedo y la codicia eran los que mantenían unida a la sociedad.[32] Para los jansenistas franceses, al igual que para Hobbes, cuando los hombres intercambiaban servicios y cortesías unos con otros lo hacían siempre por interés personal, no debido a ninguna capacidad innata para practicar la liberalidad.

Sin embargo, curiosamente, los jansenistas no negaban la importancia de la liberalidad. Lo que hacían era describirla como una falsa virtud, aunque necesaria. En su opinión, era algo parecido a los buenos modales, que los hombres practican para ocultar su carácter pecaminoso natural. En *La fausseté des vertus humaines* (*La falsedad de las virtudes humanas*) de 1678, Jacques Esprit resumía la forma de pensar de los jansenistas cuando afirmaba que todo lo más que podían hacer los seres humanos era «hacerse pasar por liberales».[33] No obstante, cabe destacar que varios de estos pensadores jansenistas, y Nicole en particular, llegaron a la conclusión de que esta hipocresía era necesaria para que la sociedad humana funcionara. La liberalidad no tenía que ser sincera para que la sociedad se cohesionara.

Otros filósofos, teólogos y escritores o ignoraron o rechazaron este pesimismo acerca de la naturaleza humana y su obsesión con los motivos pecaminosos y la hipocresía. Uno de estos filósofos fue John Locke. Locke tradujo algunos de los ensayos de Nicole y, durante el proceso, acentuó lo positivo: «El amor y el respeto son los lazos de la sociedad y son necesarios para su preservación», escribió. La sociedad dependía del «intercambio de bondad». Sin ella, la sociedad apenas podía «mantenerse unida».[34]

La idea de que los seres humanos eran, por naturaleza, capaces de comportarse liberalmente y estaban obligados a hacerlo aparece repetida en casi todo lo que escribió Locke. En su libro más influyente, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1689), argumentaba en contra de concepciones ortodoxas del pecado original y las teorías epistemológicas imperantes afirmando que las ideas morales eran aprendidas, no innatas; por

consiguiente, a todos los seres humanos se les podía y debía enseñar los principios morales por los que regir sus vidas. En *La razonabilidad del cristianismo* (1695), Locke insistía en la importancia de que los cristianos realizaran buenas obras. Jesús ordenaba «Amar a nuestros enemigos, hacer el bien a aquellos que nos odian, bendecir a quienes nos maldicen, rezar por quienes nos ultrajan; paciencia y mansedumbre ante los agravios, perdón, liberalidad, compasión». [35]

Estas ideas sobre el deber y la capacidad de ser liberales de los seres humanos también constituyen el sustrato de *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690) de Locke, en el que reconocía de nuevo que los hombres tenían obligaciones para con sus semejantes, incluido, en particular, el deber de contribuir a la preservación de la humanidad. En clara oposición a Hobbes, sostenía que, debido en buena medida a que los hombres se podían comportar éticamente, no necesitaban un monarca absoluto que los gobernara. Los hombres en un estado natural eran capaces de conocer y seguir la ley moral. En otras palabras, debido precisamente a que eran capaces de practicar la liberalidad, podían vivir bajo una monarquía constitucional limitada que se caracterizase por respetar un amplio espacio para el autogobierno.

Locke contribuyó de otras maneras a la tradición liberal que estamos describiendo. Destacó, entre otras cosas, la importancia de enseñar la liberalidad a los niños. En *Pensamientos sobre la educación* (1693) enumeró algunos de los principios morales más fundamentales que creía se debían aprender los más pequeños. Se les tenía que enseñar a ser «amables, liberales y corteses» con los demás. El egoísmo debía ser «extirpado y la cualidad contraria [...implantada]». Los niños debían aprender a «compartir fácil y alegremente con sus amigos». [36] El discípulo y amigo de Locke, el tercer conde de Shaftesbury (1671-1731), decía que este tipo de educación formaba un «temperamento y un talante generosos, apetitos bien regulados e inclinaciones dignas». [37]

El teólogo escocés George Turnbull (1698-1748) ahondó más en estos principios en su muy leída obra *Observations on Liberal Education in All Its Branches* (1742). En ella explicaba que el propósito de una educación liberal era formar a los jóvenes para que se convirtieran en miembros dignos de la sociedad. Para ello era necesario enseñarles «autodominio» y lo que Turnbull llamaba «libertad interior», con el fin de vencer el egoísmo y los vicios. Había que formar a los hombres jóvenes para que amaran lo correcto: la justicia, la verdad y el bien común de la humanidad. Eso significaba «humanizar la mente» y «despertar los afectos generosos». [38]

La liberalidad en la Ilustración

Hay quienes afirman en la actualidad que el liberalismo tiene sus orígenes en la Ilustración, pero una vez más es importante recordar que nadie hablaba de liberalismo en el siglo XVIII. La palabra y el concepto aún no habían sido concebidos. No obstante, se continuó promoviendo la liberalidad y, gracias a las nuevas formas de comunicación, se extendió como nunca antes.

La liberalidad siguió siendo durante la Ilustración una virtud asociada principalmente con las élites de la nobleza y la aristocracia. *A Dictionary of the English Language* del doctor Johnson definía la palabra «liberal» como «no humilde, no de clase baja», vinculada a «convertirse en un *gentleman*». Como hasta entonces, se daba por supuesto que solo unos pocos elegidos tendrían acceso a una educación que formaría el «temperamento generoso y amable» [39] de un hombre liberal. John Locke escribió su tratado sobre la educación pensando en los hijos de los *gentlemen*, y el código moral que promovía era aristocrático. Impartió charlas sobre moral a estos jóvenes, organizó un club social para *gentlemen* y firmó sus obras como «John Locke, *gentleman*». [40] Según Shaftesbury, la educación apropiada para ellos debía formar un «carácter refinado y liberal», adecuado para los líderes

naturales de la sociedad, pero no para el «vulgo». [41] El popular libro *Observations* de Turnbull iba dirigido a los hijos jóvenes de «la nobleza y la alta burguesía». El propósito de una educación liberal era inculcar en las mentes de los jóvenes de «buena cuna» «un temperamento verdaderamente liberal y viril». [42]

Las referencias a lo caballeroso y la virilidad son frecuentes en los textos del siglo XVIII sobre las virtudes de una educación liberal. En esa época, casi nadie consideraba que fuera una buena idea ampliar la mente de las chicas. *La educación de las jóvenes* (1687) de François Fénelon resumía sucintamente el consenso imperante. Escrito por petición del duque y la duquesa de Beauvilliers, que tenían nueve hijas, pronto fue traducido al inglés y al alemán, y fue reeditado con frecuencia durante los siglos XVIII y XIX, convirtiéndose en uno de los manuales de educación más populares de la época. Fénelon escribió que el aprendizaje de las jóvenes se debía mantener dentro de unos límites estrechos. Era importante «contener sus espíritus en lo posible», mantenerlas centradas en sus quehaceres domésticos, es decir, «gobernar una casa, hacer feliz a un marido y criar a los hijos». Se debían privar explícitamente a las mujeres de los estudios humanísticos porque podrían «envanecerse». [43]

Cien años más tarde, un reformador ilustrado como Adam Smith (1723-1790) seguía pensando que era necesario que a las jóvenes de su época solo se les enseñara lo que era útil que conocieran y «nada más». Cada aspecto de su educación debía prepararlas para las funciones domésticas para las que estaban predestinadas: «Mejorar los atractivos naturales de su persona, preparar su mente para el recato, la modestia, la castidad y la economía; prepararlas adecuadamente para que lleguen a ser amas de casa de una familia y para que se comporten debidamente cuando lleguen a serlo». [44] En la época de Smith, las teorías biomédicas sobre la «naturaleza» de las mujeres estaban reforzando las ideas tradicionales sobre lo que constituía

una educación adecuada para ellas al sugerir que el trabajo intelectual continuo era perjudicial para su salud. [45]

No obstante, entretanto la conformación de las mentes liberales masculinas estaba cada vez más valorada durante la Ilustración. El propio Smith se benefició de recibir una educación en las artes liberales, que lo preparó bien para los estudios universitarios y, con el tiempo, para ocupar el puesto de profesor de filosofía moral en la Universidad de Glasgow. Allí estudió filosofía moral con Francis Hutcheson (1694-1746), cuyas enseñanzas hacían hincapié en la importancia de la liberalidad, es decir, de realizar «actos de bondad hacia los demás». [46] La conferencia inaugural de Hutcheson en Glasgow versó sobre la «La fraternidad natural de la humanidad». Hutcheson refutaba explícitamente la filosofía egoísta de Hobbes y afirmaba que los seres humanos estaban dotados de un sentido moral que hacía que fueran capaces de ver la virtud de los sentimientos benévolos, generosos y compasivos y de animarlos a comportarse en consecuencia. Enseñaba que la «cultura de nuestras mentes consiste principalmente en la formación de opiniones sobre nuestro deber», y tener presente constantemente el interés común era uno de los deberes más importantes de todos. [47] Para aprender más sobre estos deberes, Hutcheson recomendaba a los estudiantes que leyeran a Cicerón, Locke y Shaftesbury.

El talante liberal se combinaba a menudo con la condescendencia, cuando no con el menosprecio absoluto, hacia los pobres. Este era el caso sin duda en Francia, donde bien entrado el siglo XIX se seguía identificando estrechamente la liberalidad con la nobleza. Según explicaba el obispo y predicador católico Jean-Baptiste Massillon (1663-1742) en uno de sus famosos sermones, las clases más bajas eran incapaces de practicar la liberalidad, mientras que la generosidad, los sentimientos elevados y la sensibilidad hacia los infortunados eran rasgos de la nobleza. [48] John Locke formuló observaciones similares. Afirmaba que la educación en las artes liberales no estaba pensada para «la mayor parte del género humano, ya que

están entregados al trabajo y atados a la necesidad que les impone su humilde condición». Escribió que se podía enviar a trabajar a los niños pobres desde los tres años.[49] Locke, en tanto que agente del colonialismo inglés, también ayudó a escribir textos que defendían la esclavitud.[50] Revistas, tratados y diccionarios difundían estas ideas bien entrado el siglo XIX. Calificaban la educación en las artes liberales como «apta para caballeros y eruditos», mientras que la educación en los «oficios mecánicos y manuales» era la apropiada para las «personas más humildes» destinadas a desempeñar ocupaciones «serviles».[51]

En Estados Unidos, también, la alta burguesía más asentada tendía a considerar a la gente corriente estrecha de miras e intolerante por naturaleza. Para Nathanael Greene (1742-1786), uno de los generales de George Washington, «el gran conjunto de la sociedad» era siempre «estrecha de miras, egoísta e iliberal». No debía confundirse nunca con los caballeros, que poseían naturalezas más nobles.[52] Es conocido que el propio Washington habló de «la multitud que pace», y John Adams de «el rebaño de la humanidad». «Las personas comunes no tienen ni idea [del] aprendizaje, la elocuencia y el ingenio», escribió. Sus «imaginaciones vulgares y rústicas» se extraviaban fácilmente.

Transformaciones durante la Ilustración

Aunque la Ilustración hizo suya la importancia de la liberalidad, también introdujo nuevos usos del término. Se amplió su alcance y, en algunos sentidos, se democratizó. Para entonces era posible hablar no solo de individuos liberales, sino también de opiniones, ideas y maneras de pensar liberales. Estas opiniones, ideas y maneras de pensar podían manifestarse en círculos de personas más amplios: escritores y académicos, predicadores y funcionarios, las personas instruidas e incluso toda una generación.

Aunque se seguía considerando que la educación en las artes liberales era la vía principal para promover la liberalidad entre los jóvenes de la élite, los filósofos de la Ilustración empezaron a pensar que también se podía aprender a ser liberal en otros entornos. Una persona podía adquirir la liberalidad en muchos lugares, como los clubes de caballeros, las logias masónicas, los salones y las galerías de arte, que proliferaban, todos ellos, en esa época.[53] De este modo, en el siglo XIX un club de caballeros de Londres explicaba que su finalidad era la «mejora mutua mediante la conversación liberal y la indagación racional». El club consideraba que difundía por todo el país una «liberalidad de espíritu» que sus miembros creían que propiciaba el progreso.[54] Al parecer, uno se podía volver liberal pensando y hablando libremente con otros. Y esta liberalidad daría lugar a una mejora de toda la sociedad.

El historiador escocés William Robertson (1721-1793) valoraba muy positivamente esta expansión de la liberalidad. Escribió que, a lo largo de la historia, los sentimientos liberales habían ido creciendo y se habían ido diseminando por toda Europa. Estaban logrando que los modales de los europeos se volvieran más suaves, refinados y civilizados.[55] Un pensador alemán del siglo XVIII aseveraba que los postulados liberales eran principios que estaban en sintonía con las fuerzas razonables, morales y progresistas de la historia.[56] Muchos otros estuvieron de acuerdo. George Washington celebró la «creciente liberalidad de sentimientos» de su época, convencido de que estaba teniendo una «influencia benéfica en la humanidad».[57]

Una de las formas más importantes en que la liberalidad estaba mejorando a la humanidad era fomentando la tolerancia religiosa. Era algo nuevo. Argumentos cristianos que se remontaban como mínimo a san Agustín (354-430) sostenían que el castigo de los herejes era un acto de caridad, ya que ayudaba a salvarlos ante los ojos de Dios e impedía que la sociedad se sumiera en el caos. El predicador de la corte francés Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704) instaba al rey a ser liberal y «pensar grandes

ideas» por el «bien de la humanidad», [58] pero no veía ninguna contradicción en alabar también al rey por la intensificación de la persecución de los protestantes franceses, que incluía la conversión forzosa, el encarcelamiento y el exilio de centenares de miles de franceses y francesas. No hay ningún indicio de que él, ni ningún otro en esa época, estableciera una conexión entre la virtud de la liberalidad y la idea de tolerancia religiosa.

John Locke parece haber sido el primero en establecer esa relación. Alarmado por la creciente persecución de los protestantes emprendida por Luis XIV en Francia, y preocupado también por las constantes disensiones entre los protestantes en su país, Locke agrupó los conceptos de liberalidad y tolerancia en su *Carta sobre la tolerancia* (1685). Locke afirmaba que la tolerancia no solo era «aceptable para el Evangelio de Cristo», sino que era «la característica principal de la verdadera Iglesia». En este sentido, Locke convertía la tolerancia en un deber cristiano. Pero también sostenía que no bastaba simplemente con tolerarse: los cristianos estaban obligados a ser liberales unos con otros. «Tampoco debemos contentarnos con las normas de la mera justicia... sino que debemos agregarles la caridad, la magnificencia y la liberalidad. Así lo ordena el Evangelio, así lo dicta la razón y así nos lo exige la natural fraternidad en que hemos nacido», escribió. [59] Locke amplió mucho el mandato de ser liberal, al menos para su época. Incluía a todas las sectas protestantes e incluso a los paganos, los musulmanes y los judíos. Pero la liberalidad para Locke seguía teniendo límites; dejaba fuera a la mayoría de los católicos o ateos. [60] Otros después de él irán mucho más allá.

De hecho, a lo largo del siglo XVIII, la tolerancia religiosa se convirtió en un valor liberal fundamental. Los disidentes protestantes, que no pertenecían a la Iglesia oficial de Inglaterra, fueron especialmente decisivos a la hora de difundirla. Estaban sujetos a una serie de inhabilitaciones jurídicas, y organizaron una campaña a favor de la derogación de estas leyes restrictivas bajo la bandera de la liberalidad. Por ejemplo, en un

sermón sobre «cuestiones liberales», el ministro disidente Samuel Wright (1683-1746) declaró que ser liberal significaba enfrentarse a los intolerantes. La liberalidad obligaba a todos los cristianos a apoyar los «principios de la libertad tanto en los asuntos civiles como en los religiosos». [61] En este sentido, la liberalidad pasó a asociarse no solo con la tolerancia religiosa, sino también con la demanda de reformas políticas y jurídicas.

Richard Price (1723-1791) fue uno de los líderes de la comunidad disidente y un amigo tanto de Benjamin Franklin como de Thomas Jefferson. Price afirmaba lo siguiente sobre las «ideas liberales»: «Extirpan los espantosos prejuicios que nos hacen recelar unos de otros; y nos permiten considerar con igual satisfacción y placer a nuestros vecinos, amigos y conocidos, sean cuales sean sus formas de culto o sus sistemas de fe». [62] El *Oxford English Dictionary* documenta que en 1772 la palabra «liberal» había pasado a significar «libre de sesgos, prejuicios o intolerancia; de mente abierta, tolerante». Y a finales de siglo, un número cada vez mayor de caballeros con una mentalidad liberal abogaban por una concepción de la tolerancia religiosa cada vez más amplia, y consideraban que esta era la política más «justa y liberal» que podían adoptar los gobiernos. [63]

Uno de estos caballeros era George Washington, quien, como presidente de Estados Unidos, propugnaba lo que él denominaba una política religiosa liberal. Con ello se refería a una política generosa y tolerante que concediera libertad de culto no solo a las diferentes sectas protestantes, sino también a los católicos y los judíos. Washington escribió el 15 de marzo de 1790 en su famosa «Carta a los católicos de Estados Unidos de América»: «A medida que los seres humanos se vuelvan más liberales, estarán más dispuestos a permitir que todos aquellos que se comporten como miembros dignos de la comunidad gocen del mismo derecho a la protección del gobierno civil. Espero ver alguna vez a Estados Unidos entre las principales

naciones que sean un ejemplo de justicia y liberalidad». [64] Unos meses más tarde escribió a la Congregación Hebrea de Newport (1790): «Los ciudadanos de Estados Unidos tienen derecho a felicitarse por haber dado a la humanidad ejemplos de una política liberal y ampliada, una política digna de imitación. Todos poseen por igual libertad de conciencia y los privilegios de la ciudadanía». [65]

Estados Unidos pronto sería famoso por sus leyes liberales en materia religiosa y por la separación entre la Iglesia y el Estado, considerada un principio intrínsecamente estadounidense.

La teología liberal y el cristianismo liberal

La Ilustración realizó otra contribución decisiva a la historia de la liberalidad: inventó los conceptos de «teología liberal» y «cristianismo liberal», que tendrían una olvidada influencia en la historia del liberalismo. La expresión «teología liberal» fue acuñada por estudiosos protestantes y alemanes como Johann Salomo Semler (1725-1791), que la utilizó por primera vez en 1774. [66] Semler se refería con ella a una perspectiva religiosa y una manera de interpretar la Biblia que era ilustrada y erudita y, por tanto, adecuada para los hombres liberales de un siglo ilustrado. [67] Se trataba de una teología libre de restricciones dogmáticas y abierta al examen crítico. El enfoque «liberal» de la Biblia de Semler le llevó a concluir que la esencia del cristianismo no era dogmática, sino moral.

Las ideas de Semler dieron pie a un largo y acalorado debate sobre la relación entre el liberalismo religioso y la ortodoxia. Su teología liberal no tardó en expandirse por Alemania y pasó a ser la corriente teológica dominante a finales de siglo. Su influencia incluso se extendió fuera de Alemania. En 1812, la publicación unitaria estadounidense *General Repository and Review* elogió efusivamente a Semler, a quien denominó el

teólogo «más erudito [e] ilustrado», ya que «abría un campo nuevo para las mentes liberales» y defendía «ideas liberales y audaces». [68]

La expresión «cristianismo liberal» (en contraposición a «teología liberal») fue inventada posiblemente en Estados Unidos, donde la promovió un grupo de clérigos protestantes pequeño, pero elocuente, que se concentraba en la zona de Boston. Llamados «cristianos liberales» y a veces «partido liberal», acabaron adoptando la etiqueta de «unitarios». Su proponente más famoso fue William Ellery Channing (1780-1842), [69] cuyos textos se tradujeron y divulgaron ampliamente fuera de Estados Unidos. Tanto el cristianismo liberal como la teología liberal suscitaron controversias acaloradas y persistentes que tendrían una enorme repercusión en la historia del liberalismo y, a los ojos de muchos, la empañarían.

Los cristianos liberales tendían a ser caballeros adinerados e instruidos. Sostenían que su religión era apropiada para los hombres corteses y doctos, hombres con educación liberal y buen gusto. Estos hombres aborrecían la «deplorable iliberalidad» de los incultos, [70] gentes susceptibles al «entusiasmo» y proclives al fanatismo. La religión de un hombre liberal debía ser «algo sosegado y racional, resultado de la reflexión y el examen». [71] Era la antítesis misma del «paroxismo religioso», de los «amargos chillidos y gritos; temblores y agitaciones similares a convulsiones» que caracterizaban a diversas formas de evangelismo popular. [72]

Para sus seguidores, el cristianismo liberal era una versión del cristianismo actualizada y muy necesaria, más compatible con los valores ilustrados de la época en la que vivían. No insistía en doctrinas pesimistas sobre el pecado del hombre ni hacía hincapié en los dogmas ni en lo sobrenatural. En su lugar, resaltaba la importancia del comportamiento moral y creía firmemente en la capacidad del hombre para superarse. Los cristianos liberales se enorgullecían de su tolerancia hacia las otras sectas

protestantes, y de ser sociables y razonables. Profesaban una religión que cultivaba lo que uno de los predicadores favoritos de Locke llamaba «disposiciones libres y liberales». [73]

La politización de la liberalidad

No todos los pensadores de la Ilustración estaban convencidos de que la sociedad mejoraba gracias a la influencia de la liberalidad. A medida que las economías crecían, cambiaban y generaban una riqueza sin precedentes, a algunos empezó a preocuparles el aumento de la desigualdad, la vanidad y el egoísmo que parecía acompañarla. En un ensayo que causó sensación a mediados de siglo, el filósofo ginebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1788) rechazaba la idea de que las artes liberales estuvieran mejorando la sociedad. En una línea muy similar a la de los jansenistas que le precedieron, afirmaba que simplemente enmascaraban una sociedad profundamente corrupta. [74] Los hombres se estaban volviendo más doctos y educados, pero también estaban perdiendo sus valores cívicos, su dedicación al bien común. Los hombres modernos no estaban a la altura del antiguo ideal romano de ciudadanía descrito, entre otros, por Cicerón.

A los pensadores escoceses les resultaban especialmente preocupantes los efectos del cambio económico. Adam Ferguson (1723-1816), un atento lector tanto de Cicerón como de Rousseau, deploraba los valores mercenarios que creía que se estaban propagando. El egoísmo estaba amenazando los lazos mismos de la sociedad, convirtiendo a Escocia en una «nación servil de ilotas». [75] La obsesión por el comercio y la riqueza estaba provocando el abandono de los deberes cívicos, creando lo que un compatriota suyo más famoso, Adam Smith (1723-1790), llamaría una sociedad de extraños.

A Rousseau, Ferguson y Smith se sumaron muchos otros pensadores de la Ilustración que reflexionaron detenidamente sobre cómo enseñar a los

ciudadanos a preocuparse más por el bienestar general. Para estos filósofos, las artes liberales, tal y como se impartían, no funcionaban. Incluso un científico como Joseph Priestley (1733-1804) se quejó de que la educación en las artes liberales de su época se había vuelto demasiado técnica y no tenía nada de liberal. Afirmaba que, para que una educación en las artes liberales fuera útil, debía prestar más atención al civismo. Un reformista escocés escribió que a los alumnos se les debía enseñar patriotismo y otro sostenía que los jóvenes debían aprender el amor por la libertad y los valores cívicos, incluso el fervor por la constitución. Adam Ferguson recordó a los ciudadanos que la liberalidad no era un sinónimo del refinamiento o de la sociabilidad cosmopolita, sino que se refería a «ese hábito del alma por el que nos consideramos parte de una bien amada comunidad... cuyo bienestar general es para nosotros el principal objeto de preocupación y la gran regla de nuestra conducta». Los sentimientos verdaderamente liberales se interesaban por el mantenimiento de una constitución libre. [76] Alentaban el compromiso de los ciudadanos.

De las cartas liberales a las constituciones liberales

Desde la Edad Media, los reyes y los emperadores habían promulgado cartas que conferían derechos o privilegios a las ciudades, las compañías o los individuos. Los soberanos que las otorgaban, o las cartas mismas, se consideraban liberales cuando los derechos que concedían eran juzgados sólidos y, por ejemplo, implicaban concesiones económicas generosas y un autogobierno considerable. [77] Cuando los ingleses abandonaron su país con rumbo al Nuevo Mundo, se llevaron consigo lo que solían llamar cartas liberales que establecían las colonias, [78] y cuando surgieron tensiones entre Inglaterra y Estados Unidos a mediados del siglo XVIII, gran parte del debate giró en torno a si el Gobierno británico tenía derecho a cambiar los términos de esas cartas e imponer nuevas regulaciones e impuestos a las colonias.

Los estadounidenses insistían en que estas imposiciones infringían las cartas, así como las protecciones otorgadas por la Constitución británica. Ya no eran generosas ni se basaban en el principio de liberalidad; ya no eran liberales.

Fue en este entorno sumamente politizado en el que Adam Smith publicó su famoso libro *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776). En la actualidad está considerado un texto fundacional del liberalismo clásico y abordaba directamente las cuestiones estadounidenses. Smith mismo lo describió como un «ataque muy violento... contra todo el sistema comercial de Gran Bretaña». [79] No solo denunciaba las políticas comerciales inglesas y defendía en su lugar lo que denominó un «sistema liberal de libre exportación y libre importación», sino que utilizó la economía de América del Norte para poner de manifiesto los defectos de la de Inglaterra. Estados Unidos ilustraba las ventajas de un sistema de libertad natural, en el que la inversión sin impedimentos en la agricultura estaba provocando un rápido avance hacia la riqueza y la grandeza. [80] En cambio, el complejo y corrupto sistema británico de aranceles, gravámenes, monopolios y otros mecanismos jurídicos estaba enriqueciendo a los ya ricos al tiempo que mantenía al resto del país en la pobreza.

El uso que hace Smith de la palabra «liberal» en *La riqueza de las naciones* evocaba un significado centenario con el que ahora estamos familiarizados. Era un término cuyo significado moral habría comprendido cualquier caballero educado de su época. En el libro IV, capítulo 9, Smith se declaraba a favor de «permitir que todo hombre persiga su propio interés a su manera, según el plan liberal de igualdad, libertad y justicia». Sus lectores habrían reconocido de inmediato que el «plan liberal» de Smith tenía que ver no solo con la libertad, sino también con la generosidad y la reciprocidad.

Con frecuencia se olvida que la primera obra importante de Smith, y posiblemente la más influyente, versaba sobre ética. En su *Teoría de los sentimientos morales* (1749), Smith escribió que «no es un ciudadano quien no aspira a promover, por todos los medios a su alcance, el bienestar del conjunto de la sociedad de sus conciudadanos». Y proseguía: «El individuo sabio y virtuoso está dispuesto en todo momento a que su propio interés particular sea sacrificado por el interés público de su estamento o sociedad particular. También está dispuesto en todo momento a que el interés de su estamento o sociedad sea sacrificado por el interés mayor del Estado, o soberanía, del que solo es una parte subordinada». [81] Además, Smith consideraba la «liberalidad» una de las virtudes cardinales y el tratado contiene una larga disertación sobre la gratitud y la benevolencia. [82]

Los principios liberales que Smith defendía en *La riqueza de las naciones* eran «en interés de los ciudadanos», mientras que los mercantiles favorecían la «mezquina rapacidad» de los comerciantes y los industriales británicos que, en connivencia con la aristocracia terrateniente, conspiraban contra el bien público. [83] Smith defendía el libre comercio argumentando que incrementaría el bienestar de las «clases más bajas del pueblo» y obraría «en beneficio de los pobres y los indigentes». [84]

No puede sorprendernos que los estadounidenses interpretaran *La riqueza de las naciones* como un alegato a favor de su política de separación de Inglaterra. Unos meses después de su publicación, el Congreso Continental abrió los puertos estadounidenses a todos los barcos extranjeros y se intensificaron las peticiones en Estados Unidos a favor del libre comercio. La propia supervivencia del nuevo país dependía de ello. Los estadounidenses confiaban en que, gracias a la negociación de acuerdos comerciales nuevos y liberales con las naciones del mundo, se iniciaría una nueva época de prosperidad y paz. Y el 4 de julio de 1776, el Congreso Continental adoptó la Declaración de Independencia, con la que Estados

Unidos anunciaba su secesión del imperio británico y sus razones para hacerlo.

Los estadounidenses argüían que los gobiernos derivaban su autoridad del consentimiento de los gobernados. Se instituían para garantizar los derechos humanos inalienables. Siempre que un gobierno se volviera destructivo para lograr sus fines, el pueblo tenía derecho a oponer resistencia e incluso a derrocarlo. Además, los hombres eran creados iguales y poseían el derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad. Los trece estados nuevos se dotaron pronto de constituciones escritas que establecían prácticamente el mismo principio: los gobiernos se instituían para garantizar los derechos humanos inalienables.

Obviamente, el interés por los derechos y sus protecciones no era nuevo en 1776. El propio Gobierno británico reconocía haber concedido cartas que otorgaban derechos y privilegios a las colonias. Una diferencia importante de la Declaración de Independencia era que ahora los derechos se consideraban naturales, iguales y vinculantes. Ya no se entendían como privilegios concedidos por un soberano liberal y, por tanto, sujetos a la revocación por parte de este.

Este nuevo matiz del concepto de derechos fue acompañado de su correspondiente cambio en el uso de la palabra «liberal». Mientras que con anterioridad se había utilizado para designar las generosas concesiones de un soberano a sus súbditos o el comportamiento magnánimo y tolerante de una élite aristocrática, ahora se empleaba para describir la constitución generosa y libre de un pueblo que legislaba para sí mismo.

Estados Unidos, el país más liberal del mundo

En los años siguientes, y mientras los europeos oían hablar de las constituciones de Estados Unidos, se produjo un debate sobre qué forma de gobierno era más liberal, si la británica o la estadounidense. Los

estadounidenses solían alardear de que sus constituciones eran las más liberales del mundo. Los sermones patrióticos propagaban este mensaje, y para ello los pastores estadounidenses combinaban un lenguaje cristiano, republicano y liberal. Samuel Cooper (1725-1783), un ministro congregacionalista de Boston formado en Harvard, expresó en un sermón para conmemorar la constitución de Massachusetts que pronunció en 1780 su certeza de que los «gobiernos más liberales [y] las sabias instituciones políticas» de Estados Unidos atraerían a inmigrantes de todas partes. [85] Ezra Stiles (1727-1795), un ministro congregacionalista formado en Yale que fue rector de la Universidad de Yale, también elogió el sistema republicano estadounidense, al que describió como el «más equitativo, liberal y perfecto» imaginable. [86] El reverendo Joseph Lathrop (1731-1820) observó que la Constitución británica había sido en cierto momento «más liberal... que la mayoría de las otras formas de gobierno en Europa», pero ahora la Constitución estadounidense era «aún más liberal». [87] Estas referencias se podrían multiplicar indefinidamente. La *History of the American Revolution* (1789) de David Ramsay exponía la razón fundamental por la que la Constitución estadounidense era más liberal que las europeas: «La libertad de los gobiernos europeos modernos era, por lo general, consecuencia de las concesiones o la liberalidad de los monarcas o jefes militares. Solo en Estados Unidos la razón y la libertad concurrían en la formación de constituciones», escribió. [88]

También los ciudadanos de Europa debatían qué forma de gobierno era más liberal. Richard Price llegó a la conclusión de que la estadounidense. En 1784 publicó *Observations on the Importance of the American Revolution*, que pronto fue traducido al francés. Escribió que Estados Unidos tenía ahora gobiernos «más liberales que ninguno que haya conocido el mundo». [89] Muchos europeos eran de la misma opinión. [90] Las constituciones de Estados Unidos convertían a este país en la tierra de la libertad, el país más liberal del mundo.

Un país liberal, pero no un país democrático. Estados Unidos no era en modo alguno una democracia en el siglo XVIII. Y, en cualquier caso, para la mayoría de las personas de la época, la «democracia» era sinónimo de anarquía o gobierno de la muchedumbre. Pero Estados Unidos tampoco reconocía los privilegios hereditarios, por lo que exigía que todos los ciudadanos hicieran gala de una «liberalidad de sentimientos y afecto verdaderamente noble», un compromiso cívico por parte de cada individuo «de apostar por el bien de todos». [91]

Su admiración por la Constitución estadounidense no significaba que los europeos aprobaran cada aspecto. Muchos deploraban la institución de la esclavitud y la denunciaban en sus escritos. Ya en 1778, el profesor de derecho escocés John Millar (1735-1801), un discípulo de Adam Smith, había escrito lo siguiente: «Constituye un espectáculo curioso observar que las mismas personas que hablan en un tono elevado de la libertad política, y que consideran que el privilegio de imponer sus propios impuestos es uno de los derechos inalienables de la humanidad, no tengan ningún escrúpulo a la hora de reducir a una gran proporción de sus semejantes a unas circunstancias en las que no solo resultan privados de la propiedad, sino incluso de casi todos los derechos. Quizá el destino nunca haya generado una situación más calculada para ridiculizar una hipótesis liberal, o para mostrar lo poco que en el fondo está la conducta de los hombres dirigida por algún principio filosófico». [92]

También en las antiguas colonias resultaba cada vez más difícil conciliar los «sentimientos liberales» y el apoyo a la esclavitud. [93] El autor de un artículo publicado en el *Pennsylvania Packet* del 25 de marzo de 1780, que firmaba como «Un Liberal» —tal vez el primer uso de la palabra como sustantivo—, defendía la abolición de la esclavitud. [94] Otro escritor, que firmaba como «Liberalis», escribió en el *Pennsylvania Journal* en 1781: «Un buen *whig* debería considerar lo incoherentes que deben parecer a los europeos los ciudadanos de esos estados, quienes, pese a estar bien

informados de sus propios derechos, siguen estando ciegos ante la situación de los africanos pobres». Declaraba que, naturalmente, «todos los hombres [son] libres e iguales». [95] Y sin embargo, como es de sobra conocido, la constitución federal no abolía la esclavitud, sino que la protegía.

Además, los antiabolicionistas sostenían que la esclavitud no era en modo alguno incompatible con los principios liberales. Los principios liberales y fundacionales de la nación, escribió uno de ellos, no eran antagónicos a la institución de la esclavitud. El estadista británico Edmund Burke (1729-1797), considerado hoy el fundador del conservadurismo, tampoco creía que la esclavitud menoscabara el «espíritu de libertad» del sur. Alegaba que, al contrario, era precisamente en el sur donde esa libertad era «más noble y liberal». [96]

Algunos sugirieron que los principios liberales se aplicaran a las mujeres. Mientras John Adams asistía al Congreso Continental en Filadelfia, su esposa Abigail le escribió una famosa carta: «En el nuevo código de leyes que supongo será necesario redactar, desearía que te acordaras de las mujeres y fueras más generoso y favorable para ellas que tus antepasados. No pongas un poder tan ilimitado en las manos de sus maridos. Recuerda que todos los hombres serían tiranos si pudieran». [97] Ignorada por su marido, Abigail Adams (1744-1818) transmitió por carta a la escritora política Mercy Otis Warren (1728-1814) su frustración porque todavía no se hubieran establecido «algunas leyes a nuestro favor basadas en principios justos y liberales», de modo que «lo arbitrario y tiránico» no pudiera «perjudicarnos con impunidad». [98]

La instauración de un sistema de gobierno liberal en Estados Unidos dio pie a una nueva reflexión sobre los fines de la educación liberal y a quién se debería impartir. Noah Webster (1758-1843), famoso por su diccionario, sus libros de ortografía y de texto, quería que Estados Unidos se diferenciara de Europa por tener un nuevo sistema de educación pública. Sostenía, citando al filósofo francés Montesquieu, que el sistema educativo de un país debía

guardar «relación con sus principios de gobierno». En los gobiernos despóticos, las personas debían tener poca o ninguna educación; y en las monarquías la educación se debía adaptar a cada una de las clases de ciudadanos. Pero en la repúblicas, «donde [el Gobierno] está en manos del pueblo», el conocimiento se debería difundir más ampliamente, incluso a «los más pobres». Y explicaba que «cuando hablo de divulgar el conocimiento, no me refiero simplemente al conocimiento de los libros de ortografía y el Nuevo Testamento». La educación tampoco debería limitarse a la ciencia. Para Webster era extremadamente importante «que los sistemas educativos... inculcaran en las mentes de los jóvenes estadounidenses los principios de la virtud y de la libertad, y los inspirara con ideas de gobierno justas y liberales». [99]

En los años inmediatamente posteriores a la revolución estadounidense tuvo lugar una considerable expansión de las oportunidades educativas. Algunos incluso creían que se debía ampliar la educación de las mujeres. Benjamin Rush (1746-1813), un director médico del ejército y signatario de la Declaración de Independencia, se lamentaba en «Thoughts upon Female Education» (1787) de que muchos hombres albergaran ideas tan «iliberales» sobre la educación de las mujeres. Les preocupaba que una educación liberal hiciera que sus esposas desatendieran sus tareas domésticas y fueran más difíciles de gobernar. Rush consideraba erróneo este planteamiento. Una educación mejor permitiría que las madres estadounidenses fueran mejores esposas y compañeras, y mejores educadoras de sus hijos. La forma de gobierno republicana de Estados Unidos hacía necesario que las mujeres estadounidenses recibieran una educación adecuada. De este modo, podrían instruir mejor a sus ciudadanos en los principios de su gobierno.

* * *

Como hemos visto, en vísperas de la Revolución Francesa, y antes de la invención del «liberalismo», existía en Europa una tradición centenaria que exhortaba a los hombres a ser liberales. Un término empleado originalmente para designar las cualidades ideales de un ciudadano romano, su amor por la libertad, la generosidad y el civismo fue cristianizado, democratizado y politizado, de forma que en el siglo XVIII se podía utilizar para describir la Constitución estadounidense. Se decía que una constitución liberal necesitaba ciudadanos liberales; en otras palabras, hombres que fueran amantes de la libertad generosos y cívicos, y que comprendieran su conexión con los demás y su compromiso con el bien común. Para defender esos valores era necesaria una educación en las artes liberales. Algunos también creían que hacía falta un tipo liberal de cristianismo, tolerante, razonable y abierto a la ciencia y al libre cuestionamiento.

2

La Revolución Francesa y los orígenes del liberalismo, 1789-1830

> Las disputas sobre palabras son siempre disputas sobre cosas.
>
> MADAME DE STAËL, 1810

El 3 de agosto de 1787, el marqués de Lafayette escribió a su amigo George Washington para comunicarle las buenas noticias. «El espíritu de libertad se propaga rápidamente por este país. Las ideas liberales galopan de un confín al otro del reino», le dijo. [1]

Cuando Lafayette escribió esta carta era miembro de la Asamblea de Notables, un consejo convocado por el rey francés Luis XVI para que le asesorara sobre cómo resolver una crisis: el Tesoro estaba en bancarrota y su pueblo exigía reformas. Obviamente, Lafayette no tenía manera de saber que estaba a punto de estallar una revolución y que de ella surgiría el conjunto de ideas que comúnmente asociamos al «liberalismo».

A quienes estén acostumbrados a escuchar que el liberalismo es una tradición angloestadounidense podría sorprenderles saber que, en realidad, le debe su origen a la Revolución Francesa. La propia palabra no fue acuñada hasta 1811, aproximadamente, y fueron hombres y mujeres como

el marqués de Lafayette y sus amigos, madame de Staël y Benjamin Constant, quienes primero formularon las ideas a las que hacía referencia.

* * *

Durante cientos de años, la palabra «liberal» se utilizó para describir los atributos dignos de encomio de un miembro de la élite gobernante. En la época romana era un ciudadano de la república; en la Francia del siglo XVIII, un noble. Un diccionario parisino de 1771 apuntaba lo que por entonces todavía era un lugar común: la liberalidad era una cualidad «esencial para la nobleza». [2] En vísperas de la Revolución Francesa, la palabra «liberal» seguía describiendo los ideales magnánimos y patrióticos identificados con la clase gobernante. Ser liberal era una especie de *noblesse oblige* y, como tal, apuntalaba un orden sociopolítico jerárquico basado en privilegios hereditarios. A muchos nobles franceses les habría gustado, sin duda, verse a sí mismos como liberales en este sentido tradicional.

No obstante, gracias a personas como Lafayette y su círculo de amigos estaba empezando a circular un significado nuevo y contrapuesto del término. De pronto describía ideas, sentimientos e incluso constituciones encomiables. Lafayette elogiaba a menudo lo que denominaba la Constitución «libre y liberal» de Estados Unidos o su «sistema liberal», [3] y esta fue una de las maneras en que se difundió el significado político de la palabra «liberal».

La Constitución de Estados Unidos adquirió una relevancia especial en los años previos a la revolución, mientras los franceses debatían su propia necesidad de acometer reformas políticas. En noviembre de 1787 llegaron a Francia ejemplares de la Constitución federal de Estados Unidos, que suscitaron animados debates entre los llamados *anglomanes* y *américanistes* en torno a qué constitución era mejor, si la británica o la estadounidense. Estos debates se intensificaron cuando en 1789 estalló la

revolución y la Asamblea Nacional empezó a poner en marcha las reformas. Lafayette no solo era miembro de la Asamblea de Notables y de los Estados Generales posteriores, sino también de la Asamblea Nacional, y era un firme defensor de la Constitución estadounidense. Su amigo Thomas Jefferson, por entonces embajador de Estados Unidos en París, también le asesoró sobre estas cuestiones. En sus círculos se difundió la idea de una constitución liberal.

La más importante de las primeras reformas acometidas por la Asamblea Nacional fue, sin duda, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, un documento que Lafayette y Jefferson ayudaron a redactar. En un lenguaje que recuerda a la Declaración de Independencia de Estados Unidos, sus dos primeros artículos declaraban que los hombres nacían y permanecían libres e iguales en derechos, y que el propósito del Gobierno era preservar esos derechos. Otros artículos decretaban que toda soberanía residía en la nación y que los poderes del Gobierno se instituían en beneficio de todos. Y aún otro prometía a todos los ciudadanos franceses el derecho a participar, ya fuera en persona o a través de sus representantes, en la elaboración de las leyes. Con estas palabras tan simples fue abolido el Antiguo Régimen. Francia parecía encaminarse hacia la clase de sistema liberal que Lafayette y otros esperaban.

Esta fase inicial y relativamente pacífica de la revolución fue acogida con gran entusiasmo en el mundo atlántico. En Inglaterra, el dirigente *whig* Charles James Fox describió la revolución como «el acontecimiento más trascendental ocurrido en la historia universal». Muchos británicos liberales estaban de acuerdo. Francia parecía estar abandonando el absolutismo y adoptando una Constitución liberal como la suya. Algunos enviaron mensajes a la Asamblea Nacional francesa elogiando los «principios liberales» de los diputados y la «legislación liberal» que estaban aprobando, que empezaba a utilizar estos términos políticos y relativamente nuevos cada vez con más frecuencia. La mayor parte de la opinión pública

estadounidense también se mostró entusiasmada, al tiempo que muchos alemanes, españoles e italianos acogieron favorablemente la revolución con la esperanza de que también llegaran a ellos las reformas liberales.

Naturalmente, no todos estaban conformes. Pronto se desató una enconada disputa sobre si las reformas que se estaban aprobando eran en realidad liberales o no. La discusión dio lugar a uno de los grandes textos de la teoría política, *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, de Edmund Burke, un panfleto que ahora está considerado uno de los textos fundacionales del conservadurismo.

Desde la óptica adoptada aquí, uno de los aspectos más interesantes del texto de Burke es su negativa a aplicar el término «liberales» a los revolucionarios franceses. En su lugar, insistía en llamarlos «iliberales». Estas batallas léxicas podrían parecernos triviales en la actualidad, pero su ferocidad y el hecho de que se prolongaran durante el siglo XIX son una señal de su trascendencia. Como explicaba madame de Staël, «Las disputas sobre palabras son siempre disputas sobre cosas». [4] La batalla por la palabra «liberal» no solo afectaba a la semántica.

La contienda empezó en Gran Bretaña el 4 de noviembre de 1789, cuando el pastor y filósofo Richard Price pronunció un sermón que provocó un aluvión de controversias. Price, como ya sabemos, era un disidente religioso y un firme partidario de que se abolieran las desventajas jurídicas que afectaban a sus correligionarios. También era amigo de Benjamin Franklin y se había distinguido por su apoyo a la revolución estadounidense. Durante un acto celebrado para conmemorar el aniversario de la revolución inglesa de 1688-1689, aprovechó la ocasión para proponer a los británicos que se inspiraran en las revoluciones estadounidense y francesa, y «liberalizaran» sus propios principios fundadores, acuñando muy probablemente al mismo tiempo el término «liberalizar». [5]

Price se dirigió directamente al pueblo británico y declaró que, al igual que los franceses, tenía derecho a elegir a sus dirigentes, destituirlos por

mala conducta e incluso cambiar su forma de Gobierno si así lo deseaba. Poco después del discurso de Price, la London Revolution Society, a la que pertenecía, envió un mensaje de amistad a los diputados franceses de la Asamblea Nacional en el que expresaba el apoyo de sus miembros a sus «sentimientos liberales e ilustrados». [6] Al igual que Price, esperaban que también liberalizaran su propia Constitución.

El sermón de Price, publicado y ampliamente difundido, suscitó un acalorado debate. Edmund Burke, un prominente *whig* y miembro del Parlamento, estaba horrorizado. Burke era un firme partidario de la imposición de límites constitucionales a la monarquía, se oponía a la persecución de los católicos y, como Price, había sido partidario de la revolución estadounidense. Sin duda se veía a sí mismo como un liberal en el sentido tradicional de la palabra. Sin embargo, lo que estaba sucediendo en Francia era, a su juicio, totalmente diferente. Según el razonamiento de Burke, los estadounidenses habían luchado por derechos ya existentes históricamente, mientras que los franceses estaban inventando otros nuevos. También le preocupaba enormemente que las ideas francesas de soberanía popular y derechos naturales cruzaran el Canal de la Mancha hasta Gran Bretaña. *Reflexiones* defendía con ahínco la legitimidad del régimen aristocrático. Criticaba la «presuntuosa ignorancia» y la «brutalidad bárbara» de los legisladores franceses e insistía en que no eran «liberales». El destino de Francia había caído en manos de una «multitud canallesca». [7] El panfleto de Burke se convirtió en un éxito de ventas instantáneo: se vendieron trece mil ejemplares en las cinco primeras semanas, se publicaron once ediciones en el primer año y el texto se tradujo y divulgó por toda Europa.

¿Qué estaba ocurriendo exactamente en Francia que afligía tanto a Burke? En los meses transcurridos desde el sermón de Price, los diputados franceses habían aprobado una serie de reformas que habían sacudido los cimientos del orden aristocrático y religioso tradicional del país. El 19 de

junio de 1790 habían declarado que la nobleza hereditaria quedaba abolida para siempre. Habían eliminado la primogenitura, puesto fin a todos los impuestos y diezmos señoriales y decretado que los votos monásticos ya no eran jurídicamente vinculantes.

El inminente desastre fiscal había inducido a los diputados a adoptar medidas adicionales con consecuencias trascendentales. En noviembre de 1789 confiscaron prácticamente todas las propiedades de la Iglesia con la intención de venderlas para amortizar la deuda nacional. A cambio prometieron pagar sueldos estatales al clero. A continuación, los diputados adoptaron la que posiblemente fue la medida más drástica y controvertida de todas: la llamada Constitución Civil del Clero. Esta iniciativa, aprobada en julio de 1790 sin haber consultado previamente al papa o a la jerarquía eclesiástica francesa, racionalizó la estructura de la Iglesia y la puso bajo el control del Estado. La ley reestructuraba los límites de las diócesis y suprimía más de una tercera parte de los obispados existentes. Lo más sorprendente era que decretaba que los fieles elegirían a sus propios párrocos y obispos. Cuando los diputados encontraron resistencia a estas reformas, respondieron exigiendo a todos los clérigos que firmaran un juramento de lealtad a la Constitución o tendrían que dimitir. Al final, aproximadamente la mitad del clero francés se negó a prestar el juramento y muchos fieles católicos, solidarios con sus sacerdotes locales, se volvieron hostiles con la revolución.

En las *Reflexiones* de Burke se condenaban de manera inequívoca todas estas medidas y se describía a los diputados como ateos fanáticos que se habían propuesto destruir la religión. Su propio lenguaje delataba su punto de vista aristocrático. Acusaba a los diputados de vulgaridad; se estaban comportando como «sórdidos bárbaros». Era evidente que no tenían ni idea de lo que significaba ser un caballero y, obviamente, no podían ser liberales. En otras palabras, Burke se aferró al antiguo significado aristocrático del término y lo utilizó para atacar a los diputados franceses. No eran más que

unos salvajes y unos traidores decididos a causar estragos para beneficio personal. [8] Profetizaba una catástrofe para Francia.

Los lectores británicos de las *Reflexiones* que simpatizaban con la Revolución Francesa reprendieron a Burke por sus insultos y acusaciones. Su referencia a la multitud canallesca provocó reacciones violentas. [9] La historiadora Catherine Macaulay le reprochó que careciera de las cualidades que supuestamente defendía; no era liberal. [10] Mary Wollstonecraft, que no tardaría en ser conocida como una defensora de los derechos de las mujeres, denunció el sesgo aristocrático de Burke y la negativa a asumir los valores liberales, utilizando el término en su sentido nuevo. [11] No obstante, fue el filosofo político y activista Thomas Paine quien realmente llegó al fondo del asunto cuando, en la primera parte de su ensayo *Los derechos del hombre*, enormemente popular, sostuvo que las inclinaciones aristocráticas de Burke le volvían totalmente insensible a la crucial distinción entre «personas» y «principios». [12] Paine comprendió que la cuestión fundamental ya no era si un individuo o un grupo de individuos eran liberales, sino si lo eran los principios fundadores de una nación.

Para cuando se publicó la segunda parte del panfleto de Paine en 1792, la Asamblea Nacional francesa ya había puesto en marcha nuevas reformas. Se había aprobado una Constitución en 1791, que establecía una monarquía limitada con una asamblea unicameral y concedía el derecho a voto a todos los varones blancos de más de veinticinco años que pagaran el equivalente a tres días de salario en impuestos directos. Aunque no otorgaba el derecho a voto a las mujeres, se aprobaron nuevas leyes que legalizaban el divorcio, ampliaban los derechos de herencia de las mujeres y les permitían obtener ayuda financiera para los hijos ilegítimos. La Asamblea también revisó el sistema fiscal y aprobó leyes para poner fin a las obstrucciones feudales de la economía. Abolió los gremios y desmanteló los aranceles internos y los monopolios comerciales. Redujo las restricciones a las importaciones. Tras una gran revuelta en Santo Domingo, abolió la esclavitud en las colonias.

La escritora suiza madame de Staël, al rememorar esta primera etapa de la revolución, alabó a los diputados por haber dado a Francia las «instituciones liberales» necesarias para garantizar las libertades civiles para todos. [13] Con ello, inmortalizó y puso su sello de aprobación no solo a las reformas, sino también al nuevo significado y uso de la palabra «liberal».

Pero las instituciones liberales tenían enemigos poderosos y ninguno lo era más que la Iglesia católica y la monarquía borbónica. En la primavera de 1791, el papa Pío VI tomó una decisión trascendental al resolver denunciar la revolución en su conjunto. En su breve pontificio *Quod aliquantum* apuntó directamente a la Declaración de los Derechos del Hombre y la Constitución Civil del Clero, y condenó ambas por considerarlas tentativas maliciosas de destruir la Iglesia y sembrar el caos. Tres meses más tarde, Luis XVI tomó una decisión en cierto modo relacionada y que tuvo consecuencias de gran alcance cuando intentó huir del país para unirse a los nobles exiliados en Austria que estaban planeando una contrarrevolución. Antes de irse, dejó una nota en la que denunciaba todas las reformas recientes. Descubierto cuando estaba a punto de cruzar la frontera, el rey fue detenido, trasladado a París y encarcelado. Finalmente, fue acusado de traición por su intento de huida, y acabó siendo ejecutado en 1793.

Los historiadores hablan hoy de lo que sucedió a continuación como de un descarrilamiento de la revolución: una primera fase relativamente moderada y pacífica dio paso a una segunda más radical y violenta. Las causas de ese descarrilamiento son objeto de debate, pero es incuestionable que la escalada de la violencia, y las reiteradas presiones en los acontecimientos ejercidas por multitudes furiosas, desacreditaron enormemente a la revolución. En solo unos meses, la vetusta monarquía francesa fue derrocada y remplazada por una república. El rey y la reina fueron juzgados por traición y ejecutados. Una guerra total causó centenares

de miles de muertos. En el oeste, un levantamiento monárquico degeneró en una sangrienta guerra civil que se saldó con innumerables atrocidades y bajas en ambos bandos. El Terror contra los «enemigos del pueblo» mató a otros miles en la guillotina. Para los críticos, esta fase no fue un descarrilamiento de la revolución, sino su desenlace lógico. Los «principios liberales» solo habían generado caos. Los temores y predicciones de Burke parecían hacerse realidad.

Los radicales, convencidos no sin razón de que la Iglesia católica era su enemigo más poderoso, pusieron en marcha una brutal campaña de descristianización. Miles de sacerdotes tuvieron que renunciar a sus cargos, fueron encarcelados, asesinados o se vieron obligados a esconderse o exiliarse. Prohibieron el culto público y eliminaron los signos visibles del cristianismo. Vandalizaron y destruyeron iglesias, monumentos religiosos e imágenes. Cambiaron los nombres de pueblos, calles y plazas públicas para borrar cualquier mención a santos, reyes, reinas y nobles. Sustituyeron el calendario gregoriano por otro republicano que establecía una semana de diez días sin el reposo cristiano y comenzaba con la fundación de la República Francesa, en lugar de con el nacimiento de Cristo. Se hicieron esfuerzos concertados para reemplazar las ceremonias cristianas por otras civiles. En París, la catedral de Notre-Dame fue rebautizada como el Templo de la Razón. El teórico contrarrevolucionario Joseph de Maistre reconocía que no existía ninguna diferencia entre las etapas liberal y radical de la revolución, y la calificó de un modo que resonaría durante más de un siglo. Fue, sencillamente, «satánica». [14]

Los principios liberales de Benjamin Constant y madame de Staël

El Terror tocó a su fin en el verano de 1794, cuando su defensor más destacado, Maximilien Robespierre, fue depuesto y ejecutado. Un año más tarde llegaba a París la pareja suiza formada por Benjamin Constant y

madame de Staël, que pronto se consolidaría en una formidable relación que se mantendría durante diecisiete años. Como respuesta a las apremiantes circunstancias provocadas por la revolución, formularon el conjunto de ideas que se llegaría a conocer colectivamente como «liberalismo».

Madame de Staël, nacida Anne-Louise-Germaine Necker, era hija de Jacques Necker, un famoso banquero suizo de Ginebra que fue ministro de Finanzas de Luis XVI durante los últimos años de la monarquía francesa. Joven precoz y talentosa, se había familiarizado con las ideas de la Ilustración en el salón de su madre en París, que atraía a la élite intelectual y política de la ciudad. Cuando madame de Staël conoció a Constant en 1794, estaba casada con el embajador sueco en Francia, Eric Magnus de Staël-Holstein, y tenía su propio salón parisino para la élite política e intelectual de la ciudad, entre los que figuraban Lafayette, al que conocía desde la infancia, y Thomas Jefferson. Ya era una escritora con obra publicada y una celebridad, que estaba totalmente inmersa en los debates políticos de la época y decidida a desempeñar un papel en ellos.

Benjamin Constant, en cambio, era prácticamente un desconocido. Había nacido en Lausana y era hijo de un capitán del ejército suizo al servicio de las Provincias Unidas. Dando muestras tempranas de su potencial intelectual, había sido enviado a estudiar primero a la Universidad de Erlangen en Baviera y después a la Universidad de Edimburgo. En Edimburgo se había embebido de la filosofía de la Ilustración escocesa y había desarrollado un profundo interés por el estudio de la religión. Cuando estalló la revolución, se encontraba trabajando de chambelán en la corte del duque de Brunswick-Wolfenbüttel, donde observaba el curso de los acontecimientos desde lejos. Constant recordaría posteriormente que durante aquellos primeros y excitantes días se había declarado un demócrata e incluso había defendido a Robespierre, pero eso no tardaría en cambiar. En cualquier caso, Constant, al igual que madame de Staël,

ansiaba desempeñar un papel en los dramáticos sucesos que estaban teniendo lugar en París.

Cuando conoció a Staël en el otoño de 1794, Constant se enamoró perdidamente de ella y la cortejó tan insistentemente que ella acabó cediendo y ambos iniciaron la que sería una aventura amorosa larga y tormentosa. Pese a su turbulenta vida romántica, mantuvieron una larga alianza intelectual y política durante casi dos décadas. Estaban tan unidos que a veces es imposible diferenciar quien escribió qué.

Prendado de madame de Staël y con anhelo de fama, Constant la acompañó a París en la primavera de 1795, donde llegaron solo dos meses después de la caída de Robespierre. La atmósfera política de la ciudad era tensa y estaba terriblemente polarizada, con el gobierno asediado por el extremismo tanto en la derecha como en la izquierda. En la izquierda estaban los irreconciliables neojacobinos, decepcionados por el fin del Terror. A estos se sumaban los babuvistas, que propugnaban la abolición de la propiedad privada. En la derecha estaban los monárquicos recalcitrantes y los exiliados furiosos que planeaban derrocar al régimen. Constant defendió en una serie de brillantes panfletos que lanzaron su carrera lo que él y Staël consideraban los logros esenciales de la revolución y los «principios liberales»: fue uno de los primeros en Francia en llamarlos así. [15]

En esta etapa temprana de su carrera, Constant no especificó exactamente a qué ideas políticas e instituciones se refería cuando hablaba de principios liberales. Tampoco él o madame de Staël utilizaron nunca la palabra «liberalismo», un término que todavía no se había acuñado. Solo poco a poco iría descubriendo el conjunto de preceptos que ahora reconocemos como «liberalismo». No obstante, algunas cosas están claras. Ambos querían consolidar y proteger los principales logros de la revolución impidiendo tanto una contrarrevolución como el regreso del Terror. Sobre

todo, era crucial restaurar la paz y la calma en Francia. Así surgió el pensamiento que daría lugar a la invención del liberalismo.

El liberalismo se forjó en un intento de salvaguardar los logros de la Revolución Francesa y protegerlos de fuerzas extremistas, ya fueran de la izquierda o de la derecha, de arriba o de abajo. En 1795, cuando Constant y madame de Staël llegaron a París, los «principios liberales» eran defender al Gobierno republicano vigente de la contrarrevolución. Se referían a apoyar el Estado de derecho y la igualdad de los ciudadanos, el gobierno constitucional y representativo, y una serie de derechos, entre los que destacaban la libertad de prensa y la libertad religiosa. Aparte de eso, el resto de principios liberales eran imprecisos y discutibles.

Otra cosa está clara: ser liberal no era lo mismo que ser demócrata. Estamos tan acostumbrados a oír hablar de la «democracia liberal», que es fácil mezclar estos dos términos. Sin embargo, durante este período inicial en que el liberalismo aún estaba naciendo, los principios liberales y los democráticos solían oponerse entre sí. Es indudable que ni Constant ni Staël eran demócratas en el sentido actual del término. El Terror solo confirmó su idea de que la mayoría de los franceses (por no hablar de las mujeres) no estaban en absoluto preparados para los derechos políticos. Las multitudes politizadas habían demostrado en repetidas ocasiones ser irracionales, indisciplinadas y propensas a la violencia. Al igual que la Constitución de 1791, la Constitución de 1795 que defendían Constant y madame de Staël incluía unos requisitos de propiedad rígidos tanto para poder votar como para poder desempeñar un cargo. Según madame de Staël, se defendía así «el gobierno de los mejores», que no debía confundirse con la democracia. [16]

Y ser liberal tampoco tenía que ver solo con las disposiciones constitucionales. El significado principal de la palabra seguía haciendo referencia a un conjunto de valores morales y cívicos, como la magnanimidad y la generosidad, la franqueza y la tolerancia, valores que

prácticamente habían desaparecido durante la etapa radical de la revolución. Al principio, algunos revolucionarios habían creído ingenuamente que el derrocamiento del antiguo régimen desencadenaría espontáneamente una regeneración moral.[17] Según su razonamiento, la humanidad, una vez liberada de los grilletes de la monarquía, la aristocracia y la Iglesia católica, volvería a su estado de bondad natural. Sin embargo, y para su consternación, parecía haber ocurrido lo contrario. La revolución había desatado pasiones terribles, de modo que la moral pública parecía ser peor, no mejor.

Las masas politizadas no eran el único problema. Madame de Staël se lamentaba de que lo único que veía a su alrededor era la corrupción y el egoísmo de las clases altas.[18] «Lo que necesitamos es un mecanismo contra el egoísmo —escribió—; toda la fuerza moral de cada hombre se concentra en su interés personal.»[19] Mientras los fríos inviernos y el aumento del precio de los alimentos causaban un sufrimiento inimaginable entre los pobres, quienes amasaban fortunas suministrando a los ejércitos revolucionarios o especulando con la venta de tierras de la Iglesia se entregaban a un consumo y una ostentación desmedidas. Durante el invierno de 1795, las madres incapaces de alimentar a sus hijos se suicidaban arrojándose al Sena mientras los nuevos ricos hacían gala de sus fortunas celebrando fastuosos banquetes. Para Staël, tener unos principios liberales significaba mostrar amabilidad, generosidad y compasión, sin las que Francia estaría arruinada para siempre.

Sus novelas pretendían cultivar y difundir estas virtudes necesarias. Como explicaría Constant posteriormente, el propósito de los libros de madame de Staël era promover «sentimientos amables, nobles [y] generosos».[20] En los lejanos Estados Unidos, la trascendentalista Margaret Fuller habló de sus efectos moralizantes positivos.

La promoción de la moral estaba vinculada a la religión; todo el mundo lo sabía. Pero aquí los «amigos de la libertad» se encontraron con un serio

problema. Tradicionalmente, era la Iglesia católica la que había enseñado la moral en Francia. Sin embargo, para liberales como madame de Staël y Benjamin Constant, su apoyo secular a la monarquía absoluta y a un sistema opresivo basado en la jerarquía y los privilegios la inhabilitaba para desempeñar esta función. Simplemente, no se podía confiar en que la Iglesia promoviera la regeneración moral de la república. Esto también explica en parte por qué la campaña de descristianización continuó durante el Directorio y por qué tuvieron lugar animados debates sobre qué podía suplantar al catolicismo en la tarea de moralizar Francia.

Madame de Staël y Benjamin Constant participaron en estos vivos debates. Ambos tenían antecedentes protestantes ilustrados. Constant incluso había estudiado la teología liberal en Alemania e, influido por ella, había empezado una gran obra sobre la religión. [21] Ambos creían que el catolicismo era una religión obsoleta y suponía un impedimento para sus principios políticos. Sus dogmas supersticiosos y su insistencia en el pecado humano nunca podrían promover el perfeccionamiento moral; en su lugar, alentaban lo que Constant denominaba «encogimiento moral» y «embrutecimiento». [22] Volvía a los franceses supersticiosos, pasivos y débiles. Staël escribió en 1798 que, sin un cambio de religión, la república no sobreviviría. [23]

No es de sorprender que estas ideas suscitaran respuestas airadas. El hecho de que Constant y Staël pudieran defender la revolución, apoyar al Directorio y calificar sus principios de liberales era visto por sus adversarios monárquicos como un ultraje. Estaban tomando un término tradicionalmente asociado a los valores cristianos y aristocráticos y utilizándolo contra ellos. La revolución que defendían había juzgado y ejecutado a un rey legítimo, despojado a la nobleza de sus privilegios seculares y expropiado a la Iglesia católica. Además, el Gobierno al que apoyaban proseguía con la brutal campaña de descristianización y estaba empleando la fuerza militar para reprimir manifestaciones monárquicas

pacíficas.[24] En opinión de los contrarrevolucionarios y los conservadores, difícilmente se podía llamar a estas acciones liberales.

Lo cierto es que no todos los católicos consideraban que su religión fuera incompatible con los principios políticos liberales. Unos pocos prelados católicos, entre ellos el abate Henri Grégoire, se manifestaron e insistieron en lo contrario.[25] Grégoire, un convencido republicano de la región de Lorena, había prestado juramento a la Constitución Civil del Clero, había sido elegido obispo y después había trabajado incansablemente para construir una Iglesia católica nueva y constitucional respetuosa con los principios revolucionarios. Fue elegido para la Convención Nacional convocada en 1792 e incluso había sobrevivido de alguna manera al Terror. Durante el Directorio fue miembro del Consejo de los Quinientos. En su periódico *Annales de la religion*, Grégoire celebraba el sistema político nacido de la revolución y sostenía que el catolicismo estaba en «perfecta armonía con los principios liberales».[26]

Sin embargo, los hechos parecían demostrar lo contrario. La iglesia constitucional de Grégoire atraía a pocos fieles al tiempo que crecía espectacularmente una iglesia clandestina y contrarrevolucionaria. No obstante, Grégoire inició el que sería un debate muy largo y acalorado sobre la relación del catolicismo con los principios liberales. Los ciudadanos se preguntaban si era posible ser católico y liberal y cuál era la relación entre la religión y el liberalismo.

Entra en escena Napoleón

Pese a todos sus esfuerzos, las esperanzas de Staël y Constant no llegaron a materializarse. El Directorio fue incapaz de estabilizar Francia. En 1799, el golpe de Estado de Napoleón Bonaparte puso fin a estos intentos. El temor a la contrarrevolución y la guerra civil llevó a muchas personas, incluidos Staël y Constant, a apoyar a Napoleón con la esperanza de que consolidara

y protegiera los principios liberales, y pusiera fin de manera pacífica a la revolución.

Al principio, las cosas parecían ir bien. Al día siguiente del golpe, en su ahora famosa proclamación del 19 de brumario, Bonaparte prometió actuar en defensa de las «ideas conservadoras, protectoras [y] liberales». [27] Muchos entendieron que esto significaba que se esforzaría por restablecer la paz, salvaguardar los logros de la revolución y ofrecer protección contra una contrarrevolución. Los monárquicos entendieron sus palabras de este modo y el periódico *L'Ami des Lois* observó que «en boca de Bonaparte, las ideas liberales tienen otro significado que en boca de los aristócratas». [28]

Los liberales como Staël y Constant no creían estar traicionando sus propios principios con su apoyo a Napoleón. En ese momento, madame de Staël incluso llamó a Napoleón «el mejor republicano de Francia [... y] el más liberal de los franceses». [29] No tardaron en sentirse decepcionados. Ya en 1801, un abatido Lafayette escribió a Thomas Jefferson para explicarle que la situación en Francia había cambiado radicalmente a peor. Las «semillas liberales» sembradas al principio de la revolución estaban siendo pisoteadas. [30] Benjamin Constant, que había sido elegido miembro del Tribunado de Napoleón en 1799, utilizó su posición para denunciar las medidas del emperador y fue destituido sumariamente. Madame de Staël se impuso la misión de dar a conocer que su régimen era un «monstruoso sistema de despotismo» [31] y se vio obligada a exiliarse. Constant la acompañó al extranjero.

Napoleón pisoteó los principios liberales de diversas maneras. Modificó la Constitución francesa para conferirse a sí mismo toda la autoridad y centralizó aún más la administración francesa con un sistema de prefectos que dependían directamente de él. Prácticamente nada más asumir el poder, anunció que el catolicismo era esencial para «fortalecer las bases de un buen gobierno» [32] y entabló negociaciones con el papa para la restauración

de la Iglesia. Estas conversaciones tuvieron como resultado el Concordato de 1801, que convirtió a la Iglesia en una aliada eficaz y una defensora de su régimen cada vez más autoritario.

La nueva constitución concedió el derecho a voto a todos los hombres, pero las elecciones se gestionaban cuidadosamente y se manipulaban. Napoleón cerró 69 de los 73 periódicos parisinos y transformó los restantes en órganos del Gobierno. Clausuró clubes políticos y utilizó espías e informantes para amedrentar a cualquier posible oposición. Ordenó a agentes secretos seguir a Constant y Staël. En 1802, restableció la esclavitud en las colonias y, en 1803-1804, enmendó la ley de divorcio volviéndola especialmente restrictiva para las mujeres. Y, por supuesto, emprendió guerras de conquista y pillaje.

La propaganda napoleónica trató de divulgar la idea de que era el «héroe de las ideas liberales», y la expresión se fue difundiendo por todos los lugares por los que pasaban sus ejércitos. Los periódicos italianos informaron al principio de que «hombres liberales» recibieron con entusiasmo a los soldados franceses con la esperanza de que ayudaran a liberar a Italia de la subyugación política y clerical. Sin embargo, cuando los ejércitos de Napoleón empezaron a saquear las zonas «liberadas» de Europa, y cuando los dirigentes que este instaló en ellas se volvieron cada vez más opresivos, la gente empezó a cambiar de opinión. Se entablaron debates en toda Europa sobre lo que representaba ser un verdadero liberal frente a uno falso. ¿Se podía ser liberal y «napoleónico» al mismo tiempo? Un diccionario italiano recordaba que ser liberal significaba demostrar generosidad, benevolencia y amor a la libertad. En política, significaba ser partidario de un gobierno constitucional. De acuerdo con esta definición, Bonaparte y sus soldados «no [eran] liberales». [33]

Las traiciones de Napoleón continuaron. En 1804 se hizo coronar emperador en presencia del papa y de los obispos de Francia. Pocos años después, fundó una Universidad Imperial bajo control del Estado

centralizado. En lo sucesivo, la enseñanza promovería la lealtad al emperador y su dinastía, que, según los documentos fundacionales de la universidad, serían los únicos en salvaguardar «las ideas liberales proclamadas en la constitución». [34]

En realidad, Napoleón creó un nuevo tipo de régimen autoritario que se mofaba de todo aquello por lo que Constant y Staël habían luchado y en lo que creían. Los detractores de Napoleón reconocían que la dictadura que estaba creando no tenía precedentes e inventaron nuevas palabras para referirse a ella. Constant la llamó «usurpación». [35] Otros la denominarían «bonapartismo» [36] y con el tiempo «cesarismo». [37] Para ellos estaba claro que no era liberal, y esto animó a Constant a aclarar qué era realmente un régimen liberal y qué valores debía defender.

Para muchos, las políticas económicas del emperador constituían otra violación de los principios liberales. No tardó en correrse la voz de que estaba contemplando la restitución de los monopolios y las prohibiciones, y un aumento de los aranceles e impuestos. Esta situación llevó a Jean-Baptiste Say, el discípulo francés más destacado de Adam Smith, a escribir su *Tratado de economía política*. Utilizó las ideas de Adam Smith para atacar las políticas de Napoleón, criticando duramente los aranceles y las prohibiciones, y defendiendo lo que llamaba los principios liberales del comercio, haciendo hincapié en las ventajas de tratar a todas las naciones como amigas. [38] Además, al igual que Smith, expresó su enérgico desacuerdo con un sistema colonial basado no solo en las prohibiciones y los aranceles, sino también en la esclavitud, que definía como un «método de explotación violento». [39] Escribió que se trataba de un sistema moralmente repugnante, que corrompía tanto al amo como al esclavo. Confería pocas ventajas económicas reales al tiempo que gravaba injustamente a los ciudadanos. El *Tratado de economía* política, publicado en 1803, fue un gran éxito editorial. Pronto se tradujo al inglés y se estudió

en Inglaterra y Estados Unidos, difundiendo de este modo las primeras ideas de la economía política liberal.

No es de sorprender que el libro de Say enfureciera a Napoleón, que exigió a este que lo modificara o sería censurado. Ante la negativa de Say, este fue expulsado del Tribunado, para el que había sido nombrado junto con Constant en 1799. También se le impidió publicar durante el resto del reinado de Napoleón. Para contrarrestar sus ideas, el emperador impulsó la publicación de libros que defendieran los aranceles y el sistema colonial, como el de François Ferrier: *Du Gouvernement considéré dans ses rapports avec le commerce* de 1805. Ferrier se convirtió posteriormente en el director de aduanas de Napoleón. Su libro se burlaba abiertamente de las ideas de Smith y Say, a las que tildaba de meras fantasías ingenuas.[40] Ferrier aprovechó la oportunidad para describir la revolución como una catástrofe terrible.[41] Le dijo a un amigo que los franceses eran como niños malcriados: había que gobernarlos con mano firme.[42] El libro fue reeditado varias veces, lo que sirvió para que arraigara en la mente de un buen número de personas la estrecha relación que había entre los aranceles, el sistema colonial y el régimen autoritario. Esto parecía evidenciar que las políticas comerciales liberales y la política liberal iban juntas.

Napoleón también traicionó las políticas liberales con su manera de manipular y seducir a las masas. Para los liberales, su fabricada popularidad era una prueba más de la inmadurez, la irracionalidad y la simpleza de las masas. Era una confirmación de la degradación moral de Francia, que el emperador exacerbaba a la vez que usaba en su provecho. Constant escribió que Napoleón «destruía la moral»: sobornaba a la gente con honores, privilegios y recompensas materiales mientras los distraía con victorias militares. En los regímenes despóticos como el de Napoleón, los hombres «se sumen en el egoísmo». Se vuelcan hacia sí mismos, y se centran en sus intereses y placeres personales. El resultado era la apatía moral y política; las ideas generosas «se agotan».[43]

La manera en que Napoleón utilizó la religión para afianzarse fue especialmente penosa. Prácticamente todos los obispos franceses habían asistido a su coronación y habían apoyado su régimen. La alianza entre la Iglesia católica y el Estado napoleónico culminó en el *Catecismo imperial* de 1806. Declaraba que el emperador era «el ungido del Señor» y que oponerse al orden político «establecido por Dios mismo» haría a una persona «merecedora de la condenación eterna». [44]

Los liberales no perdieron la esperanza de que el catolicismo pudiera ser remplazado. En cierto modo, sus anhelos no hicieron sino crecer. Como la revolución había debilitado mucho a la Iglesia francesa, algunos vieron una oportunidad. Lo que Francia necesitaba no era el catolicismo, afirmaron, sino una religión ilustrada que fomentara las cualidades de espíritu y el carácter necesarios para ser un buen ciudadano. Pero ¿cuál? Constant y Madame de Staël se decantaban por una forma liberal de protestantismo, y no eran los únicos. En 1803, el prestigioso Instituto de Francia organizó un concurso de ensayos en el que se pedía a los participantes que evaluaran los efectos a largo plazo de la Reforma protestante. Al ser convocado poco después de que Napoleón concertara el Concordato, los participantes tenían la posibilidad de evaluar este acuerdo. No fue una casualidad que se otorgara el primer premio a un ensayo que defendía un tipo liberal de protestantismo y advertía contra los funestos efectos del catolicismo.

El autor del ensayo era Charles de Villers, un amigo de madame de Staël. Nacido en Francia y educado en el catolicismo, Villers había emigrado a Alemania durante la revolución. En la Universidad de Gotinga, un renombrado centro de estudios bíblicos, había quedado seducido por algunas de las ideas alemanas más avanzada sobre la religión, que después transmitió a sus lectores franceses. Algunas de estas ideas se podían remontar a Johann Salomo Semler, quien, como ya se ha señalado en el capítulo anterior, acuñó la expresión «teología liberal» en 1774.

El ensayo de Villers formula una pregunta fundamental: ¿podían los principios políticos liberales sobrevivir sin el apoyo de los principios religiosos liberales? Su respuesta era que no. Advertía del peligro que representaba el catolicismo, aliado con el Estado, y escribió que lo que Francia necesitaba no era una religión retrógrada que promoviera la superstición, la apatía intelectual y un respeto servil por la autoridad, si no las «ideas liberales del protestantismo». Solo el protestantismo estimulaba el pensamiento crítico y el amor por la libertad necesarios para ser un buen ciudadano. Villers sostenía que el protestantismo liberal fomentaba valores que propiciaban, y respaldaban, los principios morales y políticos liberales. [45] El ensayo de Villers, publicado en 1804, se reeditó tres veces. James Mill, el padre de John Stuart, lo admiraba tanto que publicó en 1805 una versión en inglés para la que escribió un prólogo encomiástico.

No está claro cuántas personas creían que Francia podía convertirse al protestantismo liberal; en cualquier caso, no sucedió. Se le propuso al emperador convertir esta religión en la oficial del Estado, pero rechazó la idea. En su lugar, y para gran consternación de muchos, se produjo un resurgimiento católico, alentado por propagandistas contrarrevolucionarios como Louis de Bonald y Joseph de Maistre. Estos prolíficos hombres dirigieron una campaña concertada de difamación y desprestigio contra los defensores de los principios liberales al tiempo que predicaban obediencia al orden establecido. Los católicos como el abate Grégoire se encontraron en una situación muy difícil. Esto no hizo sino que muchos ciudadanos se reafirmaran en la idea de que el catolicismo y los principios de gobierno liberales eran incompatibles.

Los partidos liberales y el nacimiento del liberalismo

Mientras las políticas internas iliberales de Napoleón hacían que los liberales franceses desarrollaran y perfeccionaran sus ideas, las guerras a las

que sumió el país dieron lugar a los primeros partidos liberales. [46] En 1805, el rey sueco Gustavo IV Adolfo, un monarca absoluto y enemigo acérrimo de la Revolución Francesa, llevó a su país a la guerra con Francia. Aunque Suecia ganó la contienda, seguirían guerras con los aliados de Francia, Rusia y Dinamarca, y Suecia perdió una gran cantidad de territorio. Descontentos con el liderazgo de su rey, un círculo de altos funcionarios del Gobierno organizó un golpe palaciego y le derrocó en 1809. Fue en esa época cuando surgió un grupo que se hacía llamar «el partido liberal». No se sabe mucho acerca de sus miembros excepto que estaban influidos por las ideas revolucionarias francesas y defendían principios como la igualdad ante la ley, el gobierno representativo y constitucional y la libertad de prensa, de conciencia y de comercio. También eran conocidos como «el bando liberal» o simplemente «los liberales».

El partido liberal español surgió poco después de que los ejércitos de Napoleón invadieran España en 1808, depusieran al rey español Fernando y le sustituyeran por el hermano de Napoleón, José. Los españoles no tardaron en rebelarse e instaurar un Gobierno en Cádiz. En 1810, un grupo de diputados de las Cortes de Cádiz adoptó el nombre de liberales y denominó a sus adversarios «serviles», del latín *servi*, que significa esclavos. Los liberales españoles, como los suecos, defendían principios como la igualdad ante la ley y el gobierno constitucional y representativo. Madame de Staël escribió con júbilo que un «impulso liberal» estaba recorriendo Europa occidental. [47]

La nueva Constitución española suscitó infinidad de comentarios no solo en Europa, sino también en las Américas españolas, donde alentó a los movimientos de independencia basados en una comprensión local de lo que debían significar en la práctica los principios liberales. [48] Hubo debates sobre la Constitución española en lugares tan alejados como India y Filipinas. [49] En cierto modo, fue muy radical para su época. Concedía el derecho a voto «a todos los hombres, excepto a los de ascendencia

africana... sin exigir educación ni propiedad», con lo que establecía un sistema más democrático que el existente en Gran Bretaña, Estados Unidos o Francia.[50] Sin embargo, es interesante observar que los liberales españoles, a diferencia de los liberales de otros lugares, no propugnaban la libertad religiosa. El artículo 12 de su Constitución establecía explícitamente que «La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra».

Las esperanzas de los liberales españoles no tardarían en verse truncadas cuando, tras negociar con Napoleón, el rey pudo recuperar el poder. Este, alentado por los conservadores y la jerarquía de la Iglesia católica, declaró las deliberaciones de las Cortes ilegales y su legislación, nula. Restableció el poder absoluto y la Inquisición, afirmando que la soberanía residía por completo en su propia persona. Hasta doce mil liberales fueron encarcelados u obligados a exiliarse.[51] Se puso en marcha una campaña de difamación contra los liberales y fue en esa época cuando se empezó a utilizar la palabra «liberalismo».

Las primeras manifestaciones de la palabra sugieren que se inventó como un término despectivo. En la primera parte del siglo XIX se generó una cantidad inusual de estos «ismos». Estos neologismos se utilizaban casi siempre para acusar a personas de herejías, y así fue como se acuñaron los términos de anabaptismo, luteranismo o calvinismo.[52] Y, en realidad, uno de los primeros ejemplos impresos de la palabra «liberalismo» se encuentra en un periódico español publicado poco después de la aparición del partido liberal, en 1813. El periódico preguntaba: «¿Qué significa liberalismo?» y pasaba a explicar que el liberalismo era un sistema «fundado en la ignorancia, absurdo, antisocial, antimonárquico, anticatólico».[53] Enumeraba una serie de sectas heréticas, entre ellas el jansenismo, el luteranismo y el calvinismo, antes de concluir que el

liberalismo era otra herejía. Entre los principales principios heréticos figuraban su promoción de la igualdad civil y el gobierno constitucional responsable ante el pueblo, no ante un rey, la aristocracia o la Iglesia.

No es de extrañar que, después de lo ocurrido en España, los liberales franceses miraran con desconfianza a su propio rey Borbón, Luis XVIII, cuando regresó del exilio tras la derrota de Napoleón en 1814 y prometió dotarles de lo que llamó «una constitución liberal». [54] La constitución que él y sus asesores planearon no tardó en convertirse en objeto de un acalorado debate. Llamada también la Carta, establecía un sistema de gobierno representativo y reconocía principios liberales fundamentales como la igualdad ante la ley, y las libertades de prensa y religiosa. Sin embargo, sus artículos, vagos en su redacción, dejaban muchas cuestiones sin resolver. Los límites precisos de los poderes del rey no estaban claros, como tampoco lo estaban la función de la asamblea representativa ni el grado de libertad individual garantizado por la Constitución. La Carta también contenía varias contradicciones. Reconocía la libertad religiosa, pero declaraba el catolicismo la religión nacional. Proclamaba la libertad de prensa, pero estipulaba que podían elaborarse leyes para limitarla. Y mientras los liberales sostenían que se debía considerar la nueva Carta como un contrato social entre el rey y la nación francesa, esta estipulaba que la constitución había sido «otorgada» por el rey como un regalo a su pueblo. Obviamente, esto daba a entender que la Carta podía ser legítimamente revocada. Estos factores estimularon, ampliaron y profundizaron los debates sobre qué significaba realmente una «constitución liberal», debates que atrajeron a comentaristas de todas las procedencias.

Los debates sobre las constituciones liberales se intensificaron cuando Napoleón regresó del exilio durante los llamados Cien Días (del 29 de marzo al 8 de julio de 1815). Tras escapar de su cautiverio en la isla de Elba el 26 de febrero de 1815, el exemperador desembarcó cerca de Cannes, en el sur de Francia, con cerca de un centenar de soldados y puso rumbo a

París. Mientras avanzaba, su retórica era poderosamente anticlerical: «He venido a salvar a los franceses de la esclavitud a la que los sacerdotes y los nobles desean someterlos... Que se pongan en guardia. ¡Los colgaré de las farolas!». Como respuesta, era recibido con gritos de «¡Abajo el clero! ¡Abajo los aristócratas! ¡Muerte a los borbones! ¡Viva la libertad!». Se le fueron uniendo más soldados, y cuando ya estaba cerca de París le acompañaba lo que parecía todo un ejército. Luis XVIII huyó y Napoleón recuperó el poder.

Al dramático regreso de Napoleón le seguiría otra sorpresa. Prometió gobernar constitucionalmente e invitó nada menos que a Benjamin Constant, unos de sus críticos más acérrimos, a que ayudara a elaborar una nueva constitución. Aunque Constant había atacado sin piedad a Napoleón solo unos días antes, accedió a colaborar con él. El documento resultante recibió el nombre de Acta Adicional a las Constituciones del Imperio y fue apodada la Benjamine en honor de su autor. El giro radical de Constant con Napoleón le valió el epíteto de «Constant, el inconstante», que le acompañaría el resto de su vida.

La teorización del liberalismo

Pero Constant no había renunciado a sus principios liberales. La Benjamine prometía un sufragio más democrático, una ampliación de las libertades y, sobre todo, ya no decretaba que el catolicismo era la religión oficial del Estado. Cuando describió la nueva Constitución a su amigo, el marqués de Lafayette, Constant presumió de que «nunca ha existido una más liberal». [55] También escribió un libro que había de servir de complemento a la Constitución: *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, que ahora se celebra con razón como uno de los textos fundacionales del liberalismo.

Los *Principios* muestran lo mucho que las ideas de Constant habían evolucionado y cristalizado desde su época en Brunswick, cuando admiraba a Robespierre y se declaraba un demócrata. Constant había aprendido las lecciones del Terror y del régimen autoritario de Napoleón. Había visto con qué facilidad podía aliarse la soberanía popular con la dictadura. Por tanto, uno de sus principales objetivos era impedir que una dictadura basada en la soberanía popular se hiciera pasar por un régimen liberal.

La primera frase de los *Principios* enuncia claramente que la nueva Constitución reconoce formalmente el principio de soberanía popular. Sin embargo, Constant defiende muy poco después la necesidad de limitar dicha soberanía. Escribe que el poder ilimitado, ya sea ejercido en nombre de un pueblo, un rey o una asamblea, es algo muy peligroso. Esto se debe a que cuando la soberanía es ilimitada, «no hay forma de proteger a los individuos de los gobiernos». Enumera una serie de instituciones intermediarias y garantías necesarias que deberían limitar la autoridad del gobierno, independientemente de en qué manos esté. Entre ellas destacaban las que se llegarían a conocer como las libertades liberales esenciales: la libertad de pensamiento, la libertad de prensa y la libertad religiosa.

Constant escribió que importaba menos la forma de gobierno que la cantidad. Monarquías y repúblicas podían ser igualmente opresivas. Lo importante no era a quien se otorgaba la autoridad política, sino cuánta autoridad se concedía. El poder político es peligroso y corruptor: «Confíenselo [el poder ilimitado] a un hombre, a varios, a todos, siempre será un mal». Afirmaba que «todos los males de la Revolución Francesa» derivaban del desconocimiento por parte de los revolucionarios de esta verdad fundamental. [56] Estas ideas son las que han elevado a Constant a un lugar destacado en el canon de los pensadores liberales. Se le podría considerar incluso el primer teórico del liberalismo.

Como de costumbre, los recelos morales impregnaban el pensamiento de Constant y sus ideas también eran «liberales» en este sentido. Los

Principios atestiguan su persistente preocupación por el egoísmo, la vanidad y el amor por el lujo. Eran necesarios valor, ideas generosas y dedicación al bien público. Nunca se cansó de decir que el autosacrificio era indispensable para mantener un régimen liberal.

Constant también hablaría con elocuencia de la religión. Formuló una idea en la que insistiría durante toda su carrera: un gobierno liberal no podía sobrevivir sin la religión. Afirmaba que la religión era una fuerza moralizadora esencial. Inspiraba altruismo, principios elevados y valores morales, todos ellos cruciales en una sociedad liberal. Pero era importante cuál era esa religión y qué relación mantenía con el Estado. Explicaba que, a fin de cuentas, el problema no era tanto la religión como su asociación con el poder. En manos de las autoridades, políticas o religiosas, se convertía en una herramienta política opresiva. Este funesto problema llevó a Constant a enunciar el que se convertiría en un principio básico del liberalismo: la separación entre Iglesia y Estado. Decía que la religión y el Estado eran dos cosas distintas. Una constitución liberal debía garantizar la libertad religiosa de todos.

El liberalismo se enfrenta a la reacción

Antes de poder aplicar la constitución de Constant, el general prusiano Blücher y el duque de Wellington británico derrotaron a Napoleón en la batalla de Waterloo. Los ejércitos aliados entraron en París el 7 de julio de 1815 y Luis XVIII recuperó el trono en virtud de la vieja Carta, lo que, entre otras cosas, supuso el restablecimiento del catolicismo como religión oficial del Estado. Quienes habían prestado servicio a Napoleón durante los Cien Días sufrieron una oleada de represalias. Constant huyó a Inglaterra y solo regresó después de que le garantizaran que no se enfrentaría a un castigo.

Tres meses después del regreso del rey se firmó la llamada Santa Alianza entre Rusia, Austria y Prusia, que inauguró un período de reacción desastroso para los principios liberales. En Francia, los ultramonárquicos colaboraron con la Iglesia católica para reducir la importancia de la Carta y limitar sus competencias.[57] Los liberales intentaron salvaguardar su relevancia y ampliar sus aplicaciones. Constant se presentó a las elecciones como miembro de lo que él denominaba el «partido liberal»[58] y prometió luchar para ampliar la Carta al «máximo».[59]

El objetivo manifiesto de la Santa Alianza era inculcar los valores cristianos a la vida política europea. Los monarcas de la ortodoxa Rusia, la católica Austria y la protestante Prusia prometieron actuar conjuntamente para promover «la justicia, el amor y la paz» tanto en los asuntos internos como en los internacionales. Sin embargo, en la práctica, el ministro de Asuntos Exteriores austríaco, Clemens von Metternich, convirtió la alianza en un arma en la batalla contra cualquier tipo de reforma liberal. Para ello, alentó la colaboración con las autoridades religiosas tradicionales.

Los monárquicos de toda Europa recibieron un apoyo decisivo de la Iglesia católica para luchar contra los liberales. En Francia, las misiones católicas difundieron un mensaje que combinaba lo religioso con lo político: a los cristianos, tras haber pecado durante la Ilustración, y ser castigados por la revolución, se les estaba ofreciendo una oportunidad de redención si prometían obediencia a la Iglesia y al rey. Entre 1815 y 1830, se llevaron a cabo más de mil quinientas misiones solo en Francia. Los sacerdotes de las misiones levantaron cruces gigantescas, ofrecieron instrucción masiva en la doctrina católica y atacaron implacablemente a la revolución. Sermones sobre el fuego del infierno prometían el tormento eterno a quienes se resistieran. En estos actos se solían arrojar las obras de filósofos famosos a enormes hogueras. En 1816, la restituida Inquisición española condenó los *Principios de política* de Constant por contener «perversas doctrinas» subversivas para el Estado y la

religión, [60] demostrando con ello que Constant había estado en lo cierto sobre la connivencia entre la Iglesia y el Estado.

Circulaban multitud de artículos y panfletos reaccionarios en los que se arremetía contra todo aquel que difundiera ideas liberales. En todas partes, los liberales fueron acusados de intentar destruir la religión, la monarquía y la familia. No solo estaban equivocados, también eran malvados y pecadores. Vendedores de herejías, no tenían fe en el deber, ningún respeto por la tradición o la comunidad. En los textos de los contrarrevolucionarios, el liberalismo se convirtió prácticamente en un símbolo del ateísmo, la violencia y la anarquía.

Se publicaron panfletos y artículos con títulos como «Sobre el abuso de las palabras». Repetían sin cesar la acusación de que los liberales estaban tergiversando el significado de la palabra «liberal» para engañar a la gente. El teórico contrarrevolucionario Louis de Bonald escribió que, en los viejos tiempos, «liberal» describía a una persona que hacía un uso noble de su fortuna. Ahora, sin embargo, los impíos estaban usando incorrectamente la palabra para burlarse del país. [61] *La Quotidienne*, uno de los primeros periódicos reaccionarios de la Restauración, acusó a los liberales de engañar a la gente con palabras altisonantes: «Desde hace algún tiempo se ha hablado mucho de las ideas liberales. ¿Cuál es el significado de esta palabra? La Academia no la ha aprobado en su *Diccionario*; es evidente que se trata de un término muy moderno y que surgió durante la revolución. La fecha de su origen hace ya que resulte sospechoso». [62]

Estas acusaciones obligaron a los liberales a defenderse y, al hacerlo, perfeccionaron sus principios y los divulgaron a un público cada vez mayor. Insistían en que luchaban por el bien de todo el mundo. Defendían la igualdad ante la ley y un gobierno representativo y constitucional. Sus adversarios, en cambio, se decantaban por el despotismo. Los sacerdotes, en connivencia con los monarcas absolutos, pregonaban supersticiones para mantener al pueblo dócil. Los liberales presumían de superioridad moral y

recordaban una y otra vez los orígenes latinos de la palabra y su significado moral, comunitario y fundamentado. Un típico panfleto afirmaba que una idea política era liberal cuando estaba «orientada al beneficio de todos, al bien común y no al bien particular de un individuo o una clase; cuando propicia[ba] sentimientos generosos, elevados y patrióticos, y no vanidad, codicia y debilidad». [63]

Los alemanes, que con tanta frecuencia suelen quedar fuera de las historias del liberalismo, participaron enérgicamente en estas batallas verbales. Muchos miembros de la élite intelectual alemana habían acogido con entusiasmo las primeras etapas de la Revolución Francesa con la esperanza de que también las reformas llegaran a su país. Sin embargo, muchos, si no todos, perdieron el entusiasmo inicial durante el Terror, las guerras revolucionarias y la dominación napoleónica de Alemania. Las *Reflexiones* de Edmund Burke, cuya traducción al alemán fue publicada en 1793, también desempeñaron un papel destacado.

La derrota de Prusia en 1806 dio lugar a algunas reformas importantes que en muchos aspectos se asemejaban a las aplicadas en Francia entre 1789 y 1791, sobre todo en el ámbito económico. [64] Se disolvieron los gremios y asociaciones, y los campesinos se emanciparon. Se abolieron algunos aranceles y peajes internos, y se impuso una carga fiscal más uniforme. Se simplificó la estructura administrativa de Prusia y se permitió un autogobierno municipal limitado. Pero a diferencia de lo que ocurrió en Francia, estas reformas fueron impuestas desde arriba; lo que infundió a los alemanes reformistas la esperanza de que podrían trabajar con sus gobiernos para sacar adelante nuevas reformas evitando la revolución y la violencia. Tras la derrota de Napoleón y el otorgamiento de la Carta Constitucional en Francia, había alemanes que también esperaban poder dotarse de lo que llamaban «constituciones liberales». [65]

Sin embargo, tras la segunda derrota de Napoleón, y la creación de la Santa Alianza, también en Alemania, como en el resto de Europa, se

desencadenó la reacción política. Aunque Alemania había sido durante años la incubadora y exportadora de la teología liberal, los gobernantes comenzaron a apoyar a un movimiento neoortodoxo en un intento evidente de afianzar su propio poder. Este movimiento, que en parte era una reacción a la Revolución Francesa, hacía hincapié en la naturaleza pecaminosa del hombre y en su deber religioso de subordinarse al orden divino. Sus dirigentes prometían combatir con todas sus fuerzas lo que denominaban el «*Zeitgeist* liberal». Tradujeron y divulgaron los escritos de los reaccionarios franceses Maistre y Bonald.

Como respuesta, los liberales alemanes defendieron sus principios, siempre con un ojo puesto en Francia. Al igual que sus homólogos franceses, se enfrentaron a un ambiente muy hostil. Los liberales alemanes eran especialmente vulnerables porque muchos de ellos eran funcionarios y, por tanto, dependían del Estado para su sustento. Su situación era difícil y trabajaban desde dentro del sistema para introducir cambios graduales. Insistían en que no querían una revolución, sino reformas pacíficas y progreso. Defendían principios como la igualdad ante la ley, el gobierno constitucional y la libertad de pensamiento y religiosa. Además, al igual que los liberales franceses, solían describir aquello que propugnaban de una manera bastante vaga: un pensador liberal alemán explicaba que los principios liberales protegían «los derechos de los ciudadanos frente al capricho ilegal»; garantizaban la «libertad pública» y «promovían lo mejor para todos». [66]

Como en otros lugares, se acusó a los liberales alemanes de alentar el libertinaje, el pecado y la agitación. También se los culpó de emplear una especie de «abracadabra» para distraer a la gente e impedir que vieran su engaño. [67] Una y otra vez se acusaba a los liberales, cualquiera que fuera su procedencia, de predicar herejías y promover el libertinaje, el pecado y la agitación. Odiaban a Dios.

En Gran Bretaña, los conservadores intentaron descalificar las ideas liberales tildándolas de extranjeras y peligrosas. En un discurso pronunciado ante la Cámara de los Comunes a principios de 1816, el secretario de Exteriores *tory*, el vizconde de Castlereagh, describió a los «liberales españoles» como «un partido francés de la peor calaña». Eran, dijo, un «partido jacobino», porque insistía en el principio de soberanía popular.[68] Un artículo publicado en 1816 en la *Quarterly Review*, de tendencia *tory*, intentó denigrar a sus adversarios, los *whigs* reformistas, llamándolos «liberales británicos».[69]

No obstante, las ideas liberales procedentes de Francia también tenían partidarios entre los británicos. En torno a 1817, la *Edinburgh Review*, el principal rival de la *Quarterly Review*, informó favorablemente a sus lectores de la aparición de un partido liberal francés.[70] La revista, fundada en 1802 por un grupo de jóvenes intelectuales escoceses, aspiraba a defender una «política liberal, ilustrada y patriótica» y hablaba especialmente bien de Benjamin Constant, un hombre con los conocimientos suficientes, en opinión de la *Review*, para instruir incluso a los británicos.[71]

Así pues, podemos ver que en todas partes las ideas políticas liberales eran consideradas intrínsecamente francesas. La palabra «liberal», en su sentido político, también aparecía a menudo en los periódicos de Estados Unidos junto a la información sobre sucesos franceses. Allí, como en Gran Bretaña, se solía añadir una «e» al final de la palabra, «*liberale*», o se escribía en cursiva para indicar el carácter novedoso y extranjero del término. A veces los periódicos hablaban de los «llamados liberales». Pero, por lo general, también daban muestras de simpatía, tanto a ellos como a sus ideas. En torno a 1817, los periódicos estadounidenses empezaron a informar de que su gran héroe, el marqués de Lafayette, y un hombre llamado Benjamin Constant eran «los líderes de los liberales». Ambos

hombres estaban librando una noble batalla contra las fuerzas de la reacción. [72]

El insurreccionalismo liberal

Una serie de intentos de asesinato por motivos políticos dio pronto a las fuerzas conservadoras de Europa un pretexto para la ofensiva. El 23 de marzo de 1819, un activista estudiantil mató en Mannheim, Alemania, al poeta y periodista conservador August von Kotzebue. Pocas semanas más tarde, se produjo un atentado contra la vida del presidente de Nassau, Karl von Ibell. Los conservadores intensificaron su campaña de difamación, acusando a los liberales de instigar asesinatos como preludio de la revolución. El «liberalismo avanza. Abundan los asesinos», afirmó un furioso Metternich. [73] El 20 de septiembre de 1819, este promulgó los Decretos de Karlsbad, que exigían a los treinta y ocho estados miembros de la Confederación Germánica que erradicaran las ideas subversivas que circulaban en sus universidades y periódicos. Los decretos ilegalizaban las asociaciones estudiantiles, destituían de sus puestos a los profesores universitarios liberales y ampliaban la censura. También creaban un comité permanente con espías e informantes para investigar y castigar a cualquier organización liberal.

Unos meses más tarde, un perturbado llamado Pierre Louvel asesinó al presunto heredero al trono francés, el ultramonárquico duque de Berry. Se atribuyó la culpa a los liberales y se desató una feroz reacción. Un ultramonárquico declaró: «He visto el puñal de Louvel; era una idea liberal». [74]

La situación se complicó cuando en 1820 estalló en España una revolución que obligó al rey Fernando VII a restaurar la Constitución de 1812 y volver a convocar las Cortes. Esta revolución inspiró a los liberales de los países vecinos, que también reclamaron constituciones. En Nápoles

estalló una revuelta militar contra el rey Fernando, que fue obligado a prometer una monarquía constitucional siguiendo el modelo de la española. Una sublevación similar obligó a abdicar a Víctor Manuel I de Piamonte. El príncipe Carlos Alberto, que fue nombrado regente, aceptó la Constitución española de 1812 que exigían los revolucionarios y la Inquisición volvió a ser abolida. Ese mismo año, Cerdeña consiguió una monarquía constitucional gracias a las acciones revolucionarias. Surgieron movimientos insurreccionales equiparables en Portugal, Sicilia, Grecia y Rusia. «Todos estos acontecimientos han servido para mantener vivos los ánimos y las esperanzas de la gran confederación de liberales europeos», escribió un asustado cronista. [75] Pero los acontecimientos no afectaron solo a Europa. En las Américas españolas, los liberales locales combinaron las peticiones de un gobierno constitucional con las exigencias de autodeterminación y autonomía. Hubo movimientos similares en Goa y Calcuta, en India, y en otros lugares de Asia como Filipinas. Dicho de otro modo, el «liberalismo» se globalizó. [76]

Las revoluciones liberales desencadenaron una nueva avalancha de libros, panfletos y periódicos que abordaban las cuestiones políticas y religiosas, estrechamente vinculadas entre sí. La Constitución española se volvió popular en todo el planeta y suscitó debates no solo entre liberales y absolutistas, sino también entre los propios liberales. [77] El *Curso de política constitucional* en varios volúmenes de Benjamin Constant, [78] que incluye sus *Principios de política*, también fue traducido y distribuido. Los periódicos liberales con escritores españoles, italianos e ingleses y financiados por refugiados políticos difundieron aún más las ideas liberales. Como respuesta, el liberalismo fue acusado por todas partes de ser una conspiración internacional contra soberanos legítimos.

Aunque los preocupados gobernantes y sus partidarios solían exagerar la capacidad de los liberales para coordinar sus actividades transfronterizas, en realidad formaban una red internacional que participaba en actividades

tanto legales como ilegales. [79] Sociedades secretas como los francmasones y su ramificación, los carbonarios, fueron decisivas para organizar las rebeliones de 1820-1821. Los carbonarios crearon células secretas en toda Europa occidental, que planearon el derrocamiento de regímenes represivos. El prominente liberal español Evaristo San Miguel recordaría posteriormente que las logias masónicas llegaron a ser «juntas liberales y conspiradoras». [80] Todos los liberales, a los que se metía en el mismo saco que a filósofos, jacobinos, francmasones y carbonarios, eran tachados de subversivos y ateos peligrosos que conspiraban para provocar la revolución y la anarquía. [81] En realidad, no todos los liberales estaban planeando una insurrección, pero algunos sí.

París era uno de los principales centros de la red liberal, y uno de sus cabecillas más importantes era el marqués de Lafayette. Él mismo miembro de la sociedad secreta de los carbonarios se jactaba de que las insurrecciones formaban parte de un vasto movimiento liberal en expansión que había comenzado con la revolución estadounidense y cuyo liderazgo se había transferido a Francia. En este contexto escribió con júbilo a Thomas Jefferson: «Francia tiene el honor de ser una especie de sede política central del liberalismo. Se presta mucha atención a sus debates, como si existiera un sentimiento universal instintivo de que de su emancipación depende la solidez de todos los demás éxitos en la causa de Europa». [82]

El movimiento liberal internacional no duró, pese a todos los esfuerzos realizados por los liberales. Rusia, Austria y Prusia firmaron en noviembre de 1820 un protocolo que proclamaba su derecho a intervenir militarmente en otros Estados con el fin de sofocar revoluciones. Las tropas austríacas aplastaron pronto las revoluciones en Nápoles y Piamonte, y forzaron al exilio a más italianos. Dos años más tarde, y en medio de las enérgicas protestas de los diputados liberales de la Cámara, el Gobierno ultramonárquico francés envió un ejército a España para devolver el poder absoluto a Fernando VII. [83] Fernando volvió a abolir las Cortes, anuló sus

leyes, encarceló a muchos liberales y restableció la Inquisición. Tras la noticia de la invasión francesa de España, un golpe de Estado en Lisboa restauró la monarquía absolutista de Portugal.

No obstante, los contrarrevolucionarios fueron incapaces de acallar del todo al movimiento liberal. Inglaterra se convirtió en el destino favorito de muchos refugiados políticos y en otro centro de la red liberal europea. La mayoría de los liberales españoles más relevantes huyeron allí en 1823, después de que su movimiento fuera aplastado. Debido a esta afluencia de refugiados políticos, los conservadores ingleses temían cada vez más que la revolución se pudiera extender al otro lado del canal. Un escritor del *Morning Chronicle* ya había denunciado en 1822 la «gripe del liberalismo» que aquejaba a Europa y la denominaba una «plaga moral». [84] Un *Essay on Liberalism* criticaba lo que llamaba «liberalismo universal», que estaba sembrando la confusión y el caos en todas partes. Señalaba que Francia era la «fuente del liberalismo». Su revolución había creado las viles y peligrosas ideas que se estaban propagando por el resto de Europa. Gracias a Francia, la palabra «liberal» ya no significaba «un hombre con sentimientos generosos, con una mente expansiva y amplia... [sino] una persona [que profesa] principios políticos contrarios a la mayoría de los Gobiernos en ejercicio de Europa». [85]

Los conservadores ingleses continuaron utilizando la ortografía francesa (*liberale*) para dar a entender que las ideas liberales eran extranjeras y revolucionarias. Se mofaban del nuevo término tildándolo de jerga continental y acusaban a los liberales de utilizar palabras altisonantes para engañar al pueblo. [86] Con esta duplicidad habían «generado tal Babel de confusión» que la gente ya no podía distinguir el bien del mal. Lo cierto, decían, era que los liberales no eran ni nobles ni generosos; eran orgullosos, egoístas y licenciosos. Estaban sobre todo interesados en la «satisfacción sin límites de sus pasiones» y rechazaban cualquier contención. Un escritor británico señaló que el liberalismo era todo lo contrario de la

liberalidad. [87] No era más que otra palabra para designar el jacobinismo, y su propósito deliberado era sembrar la confusión y el caos. Otro escritor declaró que el liberalismo «es el principio mismo de Satán». [88]

Toda esta virulencia ocultaba el hecho de que, en realidad, los liberales promovían un amplio espectro de ideas políticas, económicas y religiosas. Discutían sobre muchos temas, como, por ejemplo, cuál debía ser el alcance del derecho a voto, si apoyar una monarquía constitucional o una república y si planear insurrecciones o no. Los críticos hablaban despectivamente de un «cóctel liberal» de personas. [89] John Stuart Mill, que acababa de empezar a labrarse un nombre en los años veinte del siglo XIX, observó que «los *libéraux* abarcan todo el espectro de opiniones políticas», desde moderadas hasta radicales. [90]

Gran parte de la obra de Benjamin Constant puede considerarse un esfuerzo para unir y educar a los liberales europeos en principios constitucionales pacíficos. Luchó incansablemente para difundir las ideas liberales y para que los liberales ocuparan cargos de responsabilidad. Publicó libros, panfletos y artículos, y pronunció innumerables discursos dentro y fuera de la Cámara de Diputados. El título de una de sus obras más importantes, publicada en 1818-1820, habla por sí mismo: *Curso de política constitucional*. El libro fue traducido en seguida al español y al italiano, y se publicaron varias ediciones. Se leyó en lugares tan alejados como México y Argentina. [91] Constant también trabajó duro para desarrollar las redes necesarias que garantizarían las victorias electorales de los liberales. [92] Debido a ello, estuvo sometido a vigilancia policial durante la mayor parte de su carrera como miembro del Parlamento. El propagandista contrarrevolucionario Louis de Bonald llamó a Constant el «director del coro» del partido liberal. [93] Pero la campaña de Constant para unir a los liberales tras determinados principios acordados y tácticas jurídicas nunca tuvo mucho éxito. Al final de su vida, se quejó amargamente de que sus colegas liberales no le escuchaban y de que estaba cansado de repetirse. Los

liberales, unidos en su aversión por el antiguo régimen, discrepaban en muchas cuestiones. El liberalismo inicial no era ni monolítico ni inmutable.

En 1824, y con la derrota de las revoluciones liberales, los liberales de toda Europa estaban a la defensiva. En Francia, la derecha tenía mayorías legislativas desde 1820, y cuando se celebraron nuevas elecciones, en febrero de 1824, se hizo con todos los escaños salvo diecinueve de los 430 que tenía la Cámara. Algunos liberales prominentes se vieron obligados a cerrar sus publicaciones y exiliarse. Varios pasaron a la clandestinidad al incorporarse en sociedades secretas. Lafayette se unió a uno de estos grupos; Benjamin Constant, no.

Posteriormente Lafayette emprendió un viaje a Estados Unidos con la esperanza de que la publicidad generada ayudara a la causa liberal en Francia. Su viaje desencadenó una avalancha de publicaciones que le describían como «el héroe de dos mundos» y a Estados Unidos como la tierra de las «instituciones verdaderamente buenas y liberales». [94] Pero sus enemigos se limitaban a repetir el mismo mantra: los liberales eran anarquistas ateos que causarían estragos en todas partes. Estas acusaciones eran corroboradas por la bula pontificia *Ecclesiam a Jesu Christo*, que criticaba a la «multitud de hombres malvados... unidos contra Dios y Cristo».

Para los liberales alemanes el catolicismo no era el único problema; el protestantismo ortodoxo también era un obstáculo. Después de las revoluciones de los años veinte del siglo XIX, las fuerzas políticas reaccionarias intensificaron su colaboración con las Iglesias protestantes, que se llamaban a sí mismas ortodoxas, para combatir la difusión de los principios liberales, ya fueran religiosos o políticos. Un ejemplo es Ernst Wilhelm Hengstenberg, profesor de teología en la Universidad de Berlín y director del ortodoxo *Evangelische Kirchen-Zeitung.*

Hengstenberg se convirtió en un gran estratega de la revigorizada alianza prusiana del altar y el trono. Su objetivo era erradicar de la Iglesia

protestante la teología liberal y toda posible oposición a la voluntad del rey. «Nuestra política consiste en la obediencia incondicional... al orden divino», escribió. En su periódico, al igual que en otros foros alemanes, el liberalismo era denunciado sin cesar como una importación extranjera que, si se permitía que se difundiese, llevaría al ateísmo y la anarquía. La obediencia a Dios significaba obediencia a sus propios «amos terrenales». Alarmados y frustrados, los liberales alemanes devolvieron el golpe. Denunciaron el «vergonzoso uso de la religión por los "hijos de las tinieblas"». [95]

Se trataba de una situación sumamente polarizada que dio origen a la que parece haber sido la primera historia del liberalismo, del profesor de filosofía prusiano Wilhelm Traugott Krug, en 1823. Krug, nacido en Radis, Prusia, había sucedido a Immanuel Kant en la cátedra de lógica y metafísica de la Universidad de Königsberg antes de trasladarse a Leipzig, donde impartió clases de filosofía y se convirtió en un experto en derecho muy conocido.

La *Geschichtliche Darstellung des Liberalismus* (*Descripción histórica del liberalism*o) de Krug confrontaba directamente a los reaccionarios otorgando al liberalismo unas irreprochables credenciales cristianas y alemanas. Dios mismo había creado el liberalismo, afirmó Krug, y lo había hecho implantando el deseo de libertad en todos los seres humanos. Añadía que el deseo de libertad le había sido dado al hombre para alentar su progresiva autosuperación y la reforma gradual de instituciones como la Iglesia cristiana.

Según Krug, la libertad más importante era la de pensamiento. Su historia contaba cómo el amor por esta libertad en particular pasó de Dios a los antiguos griegos y después a los primeros padres de la Iglesia, todos ellos «liberales» en su orientación general. Pero como practicaban el pensamiento crítico, tropezaron con la feroz resistencia de las autoridades establecidas.

Alemania desempeñaba un papel fundamental en la historia de Krug. Al fin y al cabo, había sido un reformador protestante alemán, Martin Lutero, quien había inventado el «liberalismo religioso». Y ese liberalismo religioso, escribió Krug, era esencial para mejorar las instituciones humanas deseadas por Dios. El protestantismo liberaba a los cristianos de la servidumbre de la «fe ciega» y promovía el pensamiento crítico, que era fundamental para el progreso. Por desgracia, la Reforma desembocó en una confrontación entre los principios liberales e iliberales. Algunos siguieron aferrados a dogmas religiosos anticuados.

Krug pasaba a explicar que el liberalismo político surgió entre los *whigs* ingleses. Mientras los *tories* creían en el derecho divino de los reyes, los *whigs* derivaban la soberanía del pueblo. El liberalismo viajó desde Inglaterra hasta las colonias de América del Norte, donde halló un suelo fértil, y después a Francia, donde se radicalizó. Ahora se estaba librando en toda Europa una terrible batalla entre el liberalismo y el antiliberalismo. No obstante, Krug concluía que el progreso del liberalismo era imparable. Era un deseo de Dios.

La historia del liberalismo de Krug era, evidentemente, una réplica a las pretensiones de la llamada Santa Alianza. Era el liberalismo, y no la reacción, lo que era santo. Pero Krug también advertía a los liberales de que no se dejaran seducir por el radicalismo y provocaran la revolución. Afirmaba que solo «unos pocos idiotas» adoptaban el «ultraliberalismo» e incurrían en «exageraciones». No había necesidad de ello. El futuro pertenecía al tipo de liberalismo gradual y «juicioso». [96]

Los principios económicos liberales

Los ultramonárquicos que dominaban la Cámara francesa a mediados de los años veinte del siglo XIX también promovieron políticas económicas regresivas. Los grandes terratenientes, los industriales y los propietarios de

plantaciones coloniales se unieron para formar un poderoso grupo de presión proteccionista. Reclamaban una vuelta a los aranceles, sobre todo al trigo y el azúcar. También exigían la restitución de las colonias de Francia y la restauración oficial de la trata de esclavos. Pese a haber accedido a su prohibición en 1815, los reyes borbones en realidad alentaron subrepticiamente la trata y persiguieron las publicaciones abolicionistas. El poderoso grupo de presión proteccionista también luchó por la restauración de la primogenitura y la representación.

El Gobierno ya había impuesto un arancel a los cereales importados en 1819. Dos años más tarde, una nueva mayoría ultramonárquica impuso la prohibición total de la importación de cereales por debajo de un determinado precio. Al año siguiente, impulsó otra ley que incrementaba considerablemente los aranceles aplicados al azúcar, el hierro y el ganado extranjeros. Los escritos de François Ferrier y Jean-Baptiste Say pasaron a ser más relevantes que nunca. El tratado de Ferrier que se burlaba de los principios liberales del comercio volvió a publicarse en 1821 y 1822. También se reeditó el *Tratado de economía política* de Say que, como ya hemos visto, criticaba los aranceles, las protecciones, el sistema colonial y la esclavitud. Benjamin Constant denunció las nuevas leyes en la Cámara, tildándolas de crueles, injustas y egoístas. Criticó a los ricos por utilizar al Gobierno para enriquecerse aún más a expensas de los trabajadores pobres, por no mencionar a los esclavos. Se organizó una enorme campaña publicitaria para divulgar las ideas liberales sobre economía política y presionar a los legisladores. Fue entonces cuando Constant publicó un texto con el que intentó movilizar a los liberales en torno a una política de «*laissez-faire*, *laissez-passer*», pero no consiguió convencer a todo el mundo. Los liberales nunca tuvieron una única opinión sobre la cuestión de los aranceles.

Constant también pronunció discursos en los que denunció la trata de esclavos y pidió al Gobierno que hiciera cumplir la prohibición. El ala

derecha de la Cámara le abucheó a menudo por ello.[97] Se unió a otros liberales para poner como ejemplo el éxito de Haití, la primera nación negra independiente en las Américas. Elogió la Constitución que sus ciudadanos negros habían elaborado.[98] Según su amigo Jean-Charles-Léonard Sismondi, «los hijos de África» habían demostrado que merecían ser libres y que todos los africanos tenían el potencial para llegar a ser «civilizados».[99]

Naturalmente, Constant era consciente de que, debido a las leyes electorales de la Restauración, en Francia el poder legislativo estaba en manos de los grandes terratenientes y los comerciantes ricos, la misma combinación contra la que Adam Smith había advertido en *La riqueza de las naciones*. Los hombres de negocios acaudalados, con el apoyo de los terratenientes de la aristocracia, eran «una clase de hombres cuyos intereses nunca coinciden exactamente con los de la comunidad, que generalmente tienen interés en engañar e incluso oprimir a la población, y que, en consecuencia, la han engañado y oprimido en numerosas ocasiones».[100] Constant también era muy consciente de que los agentes de aduanas constituían el 20 % del total de los agentes estatales empleados por el Gobierno de la Restauración y que incluían a la policía secreta, así como a una red de espías e informadores. Él mismo estuvo bajo vigilancia policial durante gran parte de los años veinte. Conviene saber que los agentes de aduanas tenían que inspeccionar todos los libros importados para asegurarse de que «no contenían nada contrario al Gobierno o los intereses del Estado».[101] En abril de 1816, la mayoría ultramonárquica de la Cámara había adoptado una serie de medidas aparentemente contra el contrabando, al que culpaban de la inmoralidad que supuestamente había propagado la «desastrosa Revolución». Estas medidas ampliaron las competencias de la administración aduanera para registrar a viajeros, comerciantes y casas particulares en una zona que se extendió veinticinco kilómetros hacia el interior desde las fronteras de Francia. Las leyes también aumentaban las

penas por contrabando. Cuando los liberales como Constant propugnaban el *laissez-faire, laissez-passer*, también tenían en mente estas medidas.

Su compromiso común con la libre circulación de mercancías, ideas y personas no significaba que los liberales del *laissez-faire* se opusieran a toda intervención gubernamental en la economía. Contrariamente a lo que se suele decir hoy sobre el liberalismo del siglo XIX, los primeros liberales no eran inflexibles con respecto al *laissez-faire*. No hacían hincapié en los derechos de propiedad ni celebraban las virtudes del interés personal sin restricciones. No existía lo que actualmente se denomina liberalismo «clásico» u «ortodoxo».

Constant creía que la propiedad privada no era un derecho natural, sino una mera convención social y, por lo tanto, estaba bajo jurisdicción de la sociedad. Say reconocía explícitamente que los gobiernos tenían derecho a regular cualquier tipo de industria y creía que la regulación era útil y apropiada en muchas circunstancias. Por ejemplo, era totalmente pertinente que los gobiernos intervinieran para ayudar a los trabajadores despedidos debido a la introducción de maquinaria en la industria. Los gobiernos podían limitar legítimamente el uso de máquinas nuevas y buscar trabajo a los desempleados. «No cabe duda de que un Gobierno debe proteger los intereses de los trabajadores», escribió Say. [102] Y afirmaba que era el deber de todo Gobierno «aspirar a la mejora constante de la situación de sus súbditos».

Pero, como de costumbre, los liberales no siempre estaban de acuerdo. Charles Comte y Charles Dunoyer, editores de la publicación liberal *Le Censeur européen*, defendían el *laissez-faire* hasta extremos que no encontramos en Smith ni en Say. Dunoyer se oponía a la injerencia del Gobierno en la educación, las obras públicas e incluso el reparto del correo. Sismondi, sin embargo, abogaba por una mayor intervención gubernamental, no por menos. En 1803, publicó *De la richesse commerciale* (*Sobre la riqueza comercial*), donde defendía la libertad

comercial e industrial absoluta. Pero en 1819, cuando publicó *Nouveaux principes d'économie politique* (*Nuevos principios de economía política*), había cambiado de opinión y explicaba que se había visto obligado a modificar y desarrollar sus ideas anteriores debido a las alarmantes informaciones que estaban aflorando sobre las condiciones de los trabajadores en las economías en proceso de industrialización, sobre todo en Inglaterra. Sismondi afirmaba ahora que el Gobierno debía intervenir para proteger a los débiles de los fuertes. La mayoría de los liberales estaban a favor de una mayor libertad en el comercio internacional y en la circulación de personas y mercancías, pero podían discrepar sobre los límites legítimos y deseables de la intervención gubernamental en la economía. Podían discutir sobre lo que constituía el «verdadero liberalismo», aunque los liberales rara vez usaban el término «liberalismo», muy probablemente porque tenía connotaciones negativas.

Pruebas procedentes de fuera de Francia confirman que, por lo general, los liberales no respaldaban una versión estricta del *laissez-faire*. En Alemania, España, Italia, las Américas españolas e India, quienes se identificaban como liberales refrendaban todo un espectro de opiniones sobre la economía que dependían de las circunstancias locales. En el período al que se suele considerar muy a menudo como el momento de apogeo del *laissez-faire,* no existía una postura común sobre la cuestión y no se utilizaba la expresión «liberalismo económico». Aunque Krug habló favorablemente del «liberalismo religioso» y del «liberalismo político», no hizo ninguna mención a nada que se llamase «liberalismo económico». En Estados Unidos, donde en cualquier caso el término «liberalismo» era extremadamente inusual, no designaba una política económica.

Exclusiones liberales

Como ya sabemos, los primeros liberales no eran demócratas. Respaldar la soberanía popular no significaba refrendar el sufragio universal. Su reticencia al respecto venía en buena medida condicionada por su experiencia durante el Terror y el régimen napoleónico. El sufragio universal fue introducido en Francia en 1792 para las elecciones a la Convención Nacional, la misma Convención que puso en marcha el reinado del Terror. La dictadura de Napoleón fue aprobaba por plebiscito. El sufragio universal se asociaba, por una parte, a la oclocracia (el gobierno de la muchedumbre), la violencia y el desorden y, por otra, con la credulidad, la falta de juicio y la sumisión. Para Constant, al igual que para la mayoría de los liberales de la época, el derecho a voto era un deber y no un derecho. Creían que la posesión de propiedades era necesaria para que uno dispusiera de independencia y tiempo, indispensables para adquirir los conocimientos y el carácter que se requerían para tomar decisiones políticas fundamentadas.

Esto ayuda a explicar por qué ninguno de los liberales mencionados en este capítulo, con la notable excepción de Mary Wollstonecraft, defendían el sufragio femenino. Al fin y al cabo, las mujeres eran personas dependientes jurídicamente, con escaso acceso a la propiedad y la educación que se consideraban necesarias para ejercer el voto. Solo unos pocos textos publicados entre 1789 y 1793 se limitaban a mencionar los derechos políticos de las mujeres.

Quienes defendían estos derechos utilizaban con frecuencia un lenguaje reconociblemente liberal para apoyar su causa. Comparaban a las mujeres con los esclavos y al matrimonio con una forma de despotismo. En una petición dirigida en octubre de 1789 a los legisladores pudo escucharse: «¡Habéis roto el cetro del despotismo; habéis pronunciado el bello axioma [de que] los franceses son un pueblo libre. Sin embargo, seguís permitiendo que trece millones de esclavas lleven vergonzosamente los grilletes de trece

millones de déspotas!». Acusaban a los legisladores de ser egoístas, es decir, iliberales, por ignorarlas.

Wollstonecraft era una ferviente defensora de los principios liberales de la revolución, como sabemos por su *Vindicación de los derechos del hombre* (1790) y su crítica de Edmund Burke. Dos años más tarde publicó *Vindicación de los derechos de la mujer*, en la que instaba a los legisladores franceses a enmendar su constitución y conceder el derecho a voto a las mujeres. El texto puede leerse como una larga refutación de la idea de que los diputados franceses pudieran calificarse a sí mismos de liberales mientras dejaban de lado a la mitad de la humanidad. Por el contrario, protegían un sistema jerárquico y solo podían ser egoístas. Mary Hays, discípula de Wollstonecraft, los ridiculizó por sentarse en un «trono erigido por ellos mimos» desde el que mantenían a las mujeres encadenadas. «¿Durante cuánto tiempo negará el hombre la libertad que reclama; durante cuánto tiempo valorará, con una política estrecha de miras y una supersticiosa veneración, las máximas de la tiranía y las instituciones de la barbarie?», preguntaba. [103] Al negar el voto a las mujeres, los liberales estaban contradiciendo sus propios principios.

Los legisladores hacían caso omiso por lo general estas peticiones y, en octubre de 1793, un decreto incluso prohibió que las mujeres acudieran a clubes en los que se hablara de política. Debían centrarse en sus quehaceres domésticos. Hablando en nombre del Comité de Seguridad General, el diputado Jean-Baptiste Amar declaró que no se debía permitir a las mujeres reunirse en clubes porque la «naturaleza» ordenaba que cuidaran de sus familias y sus hogares. Debían ceñirse a «las funciones privadas para las que las mujeres están destinadas por la propia naturaleza».

Se trata de una argumentación un tanto curiosa y engañosa, ya que pocas o ninguna defensora de los derechos de las mujeres cuestionaba la idea de que las mujeres tuvieran obligaciones domésticas o que su naturaleza fuera diferente de las de los hombres. La propia Wollstonecraft nunca cuestionó

esto. La mayoría de los partidarios de las reformas en favor de las mujeres ni siquiera pedían derechos políticos. Reclamaban cosas como un mayor acceso a la educación, mejores puestos de trabajo y el control de sus propiedades. Solicitaban el derecho a divorciarse y leyes que hicieran el matrimonio más igualitario. Sostenían que una mayor igualdad dentro del matrimonio posibilitaría la amistad y la colaboración para cumplir los «deberes para con la humanidad» de una pareja. [104] Un matrimonio con más compañerismo ayudaría a regenerar la nación, elevar la moral y alentar las virtudes ciudadanas.

Aunque madame de Staël nunca defendió el voto femenino, sus novelas celebraban el valor y la capacidad intelectual de las mujeres. Escribió que estas podían ayudar a sanar y regenerar Francia porque «son quienes animan todo lo relacionado con la humanidad, la generosidad y la delicadeza». [105] La propias novelas de Staël pretendían conseguir justamente eso: fomentar sentimientos de compasión y bondad en sus lectores, valores morales que consideraba esenciales para los regímenes modernos y liberales. *Delphine*, publicada en 1802, trataba sobre una mujer hermosa y brillante víctima de los anticuados principios de la sociedad. Elogió tanto el divorcio como el protestantismo.

Los contrarrevolucionarios se oponían al derecho al divorcio por la misma razón que madame de Staël y otros liberales lo apoyaban. Afirmaban que la estabilidad de un Estado dependía de la autoridad superior del marido y la indisolubilidad del matrimonio. En su panfleto *Du divorce considéré au XIXe siècle*, publicado originalmente en 1801, Louis de Bonald se oponía a su legalización por considerar que crearía «democracia en la familia» (algo claramente abominable) y provocaría una segunda revolución. [106] Joseph de Maistre también sostenía que la estabilidad y la fortaleza del Estado dependían de la subordinación de las mujeres a sus maridos. [107] Con el regreso de la monarquía en 1816, estas ideas sirvieron

de excusa para abolir el derecho al divorcio pese a las vehementes objeciones de los liberales de la Cámara.

* * *

El 16 de septiembre de 1824 murió Luis XVIII y ascendió al trono su hermano Carlos X, un católico devoto y un acérrimo contrarrevolucionario que no tardó en proclamar sus intenciones de restaurar la monarquía católica y autoritaria. Con la ayuda de los ultramonárquicos de las Cámaras aprobó una serie de leyes que horrorizaron a los liberales.

Una de las medidas más controvertidas fue la compensación a los antiguos exiliados por las propiedades que habían perdido durante la revolución. Carlos también reforzó la alianza entre el trono y el altar, e intensificó los esfuerzos para volver a catolizar el país. Aprobó dos proyectos de ley, uno que legalizaba las órdenes religiosas ilegalizadas durante la revolución y otro que criminalizaba los «sacrilegios» religiosos, muy vagamente definidos.

Los liberales protestaron enérgicamente, más convencidos que nunca de que la Iglesia católica era su enemigo más poderoso. Contraatacaron con una ofensiva propagandística bien organizada que inundó el país de panfletos políticos, caricaturas, canciones y ediciones baratas de textos anticlericales. Se calcula que, a lo largo de siete años, se publicaron 2,7 millones de libros anticlericales, entre ellos *De la religión* de Constant.

En 1827, el péndulo político había oscilado de nuevo a su favor. Los ultramonárquicos, cada vez más aterrados, temían que el liberalismo estuviera ganando la batalla. [108] Acusaron a los liberales de ser «gacetilleros republicanos, anarquistas y sediciosos que, durante más de doce años, han atacado implacablemente todo lo que es bueno y verdadero... [y que] desean ardientemente una nueva revolución, más completa que la primera». [109]

Ante la creciente popularidad de la oposición liberal, la desesperación del Gobierno de Carlos fue en aumento y se vio obligado a recurrir a las aventuras coloniales para recuperar el apoyo popular. Esgrimiendo como pretexto un conflicto diplomático menor con Argelia, el rey envió una expedición para que tomara la capital de Argel. Tras una rápida victoria militar, pasó a la ofensiva interna contra los liberales con las Ordenanzas de Julio, que suspendían la libertad de prensa, disolvían la Cámara y aumentaban los requisitos de propiedad para poder votar. Estas medidas desencadenaron una insurrección que duró tres días, y finalmente el rey fue derrocado.

3

El liberalismo, la democracia y el surgimiento de la cuestión social, 1830-1948

> Toda la problemática de la sociedad moderna se resolverá, como he pensado desde hace mucho tiempo, en Francia y no en otro lugar.
>
> JOHN STUART MILL, 1849

Espoleado por periodistas y políticos liberales, el pueblo de París se rebeló a finales de julio de 1830 y derrocó a su Gobierno. La que se dio en llamar la Revolución de Julio solo duró tres días y fue relativamente incruenta. El reaccionario rey Carlos X abdicó y le sustituyó en el trono un primo suyo más liberal, el duque de Orleans, Luis Felipe.

Estos Tres Días Gloriosos representaron una clara victoria del liberalismo. Hubo muestras de júbilo de todo el mundo. John Stuart Mill se dirigió de inmediato a París para ser testigo de los acontecimientos. El embajador estadounidense envió a su país un informe favorable y tanto el presidente Jackson como el secretario de Estado Van Buren transmitieron mensajes de felicitación. Para los liberales alemanes se trataba de una victoria de toda Europa, si no del mundo. En países tan lejanos como India, los periódicos informaban de lo que estaba ocurriendo en Francia. El reformista bengalí Rammohan Roy celebró el ascenso del rey-ciudadano

francés Luis Felipe. [1] Como señaló un analista extranjero, «el mundo entero está influido por todo lo que ocurre en París». [2]

François Guizot, que llegaría a ser uno de los grandes protagonistas del nuevo Gobierno, hizo una jubilosa proclamación. La heroica población de París había ganado la batalla contra la monarquía absoluta. Según Adolphe Thiers, otro personaje destacado del período, por fin habían «llegado» los liberales y la monarquía constitucional estaba a salvo. [3] En el Parlamento, Benjamin Constant expresó su orgullo por el papel desempeñado por los trabajadores en la rebelión.

Sin embargo, estos mismos liberales se tendrían que enfrentar muy pronto a un nuevo y formidable adversario conocido como «socialismo».

El Gobierno liberal se vuelve conservador

El entusiasmo inicial por la Revolución de Julio no tardaría en dar paso a la decepción. Entre los liberales franceses surgieron profundas discrepancias sobre qué políticas debían aplicarse ahora que estaban en el poder. Estaban a favor del Gobierno constitucional, pero ¿qué más? Eran partidarios de la representación popular, pero ¿hasta qué punto? ¿Cómo debían abordar el creciente descontento entre los trabajadores? Estas cuestiones dividieron y debilitaron a los liberales y los expusieron a nuevos ataques, esta vez no solo de la derecha, sino también de la izquierda.

La primera fisura surgió en torno a la cuestión del derecho a voto. El rey Luis Felipe y François Guizot consideraban la Revolución de Julio un movimiento defensivo destinado a proteger la Carta. Se oponían a quienes la veían como una oportunidad para acometer nuevas reformas y, en particular, una ampliación significativa del electorado. El diputado liberal Odilon Barrot cuenta en sus *Memoirs* que los «hombres del movimiento», como él mismo, promovían reformas progresistas, pero se veían

constantemente coartados por los «hombres de la resistencia», como el rey y Guizot.

Al final, los liberales de la resistencia ganaron la batalla. La nueva Carta constitucional apenas se diferenciaba de aquella a la que había sustituido. Los requisitos de propiedad para poder votar solo se rebajaron mínimamente, por lo que el derecho a voto y a presentarse como candidato a las elecciones nacionales siguió siendo el privilegio de un grupo muy reducido de nobles adinerados. Durante la Restauración, el electorado lo formaban 140.000 votantes de una población total de más de 26 millones; durante la Monarquía de Julio, la cifra no superó los 241.000. Inglaterra, con una población mucho más pequeña, tenía algo más de 400.000 votantes después de 1832. El rey francés defendió esta ligera ampliación del electorado diciendo que mantendría acertadamente un «*juste milieu* [término medio]» entre los excesos de la democracia y los abusos del poder real. Guizot describió la postura del *juste milieu* como «liberal y conservadora», sin ver, al parecer, contradicción alguna en ello. [4] Charles Rémusat pronunció la célebre frase «Somos el gobierno de la burguesía», a una distancia prudencial tanto del régimen aristocrático como de la democracia. [5]

Los críticos de izquierdas denunciaban que se trataba simplemente de otro tipo de aristocracia, esta vez la del dinero. El diputado Étienne Cabet expresó la profunda indignación que sintieron muchos de sus antiguos partidarios. Se quejó de que la nueva constitución no era liberal. Era «iliberal», ya que ponía el poder en manos de una élite adinerada que era aún más egoísta y desdeñosa que la nobleza a la que había reemplazado. [6] Cabet, que fue acusado de traición, fue destituido de su cargo de funcionario en Córcega y huyó a Inglaterra.

Frustrados, algunos radicales empezaron a propugnar el derrocamiento de la monarquía y la instauración de una república basada en el sufragio universal. Su Gobierno supuestamente liberal respondió aprobando leyes

que limitaban la libertad de prensa y el derecho de asociación. Entre julio de 1830 y febrero de 1832, el Gobierno emprendió acciones legales contra cuatrocientos periódicos. En abril de 1831 se aprobó una nueva ley muy estricta contra las manifestaciones públicas. Cuando un año más tarde varios grupos republicanos intentaron en París convertir el funeral de uno de sus dirigentes en una sublevación, el Gobierno liberal impuso el estado de sitio en la capital. Declararse republicano pasó a estar prohibido.

Muchos de sus antiguos seguidores acusaron a los liberales en el poder de traicionar sus propios principios. Benjamin Constant expresó en las Cámaras su profunda decepción. En señal de protesta, Lafayette renunció al mando de la Guardia Nacional. Charles Comte y Charles Dunoyer, que habían aceptado cargos de responsabilidad en el nuevo Gobierno, dimitieron. Alexis de Tocqueville, por entonces relativamente desconocido, se marchó a Estados Unidos. Tras haber recibido inicialmente al nuevo régimen con entusiasmo, no tardó en abominar de él.

El giro conservador de los liberales de la resistencia consternó al joven John Stuart Mill. Diez años antes había visitado París y se había alojado en casa del economista político Jean-Baptiste Say. Fue presentado a muchos dirigentes del partido liberal y, como recordaría más tarde en su autobiografía, había adquirido un «profundo y permanente interés por el liberalismo continental». [7]

Al enterarse de la noticia de que había estallado la Revolución de Julio, Mill viajó de inmediato a París. Allí conoció al marqués de Lafayette, con quien trabó amistad, y a otros liberales del movimiento, con los que mantuvo una estrecha relación. Las cartas que escribió a su padre muestran que Mill no tardó en sentirse decepcionado con el rumbo que tomó la revolución. El nuevo gobierno mostraba poco interés por las reformas reales. Se quejaba de que Francia se había convertido en una «adinerada... [y] estrecha oligarquía». [8]

Tras regresar a Inglaterra, Mill continuó siguiendo de cerca los acontecimientos en Francia y escribió una serie de artículos para el *Examiner*. Llamó a los nuevos líderes de Francia un «grupo inmóvil o estancado» y los tildó de «supuestos liberales», ya que su principal interés era mantener el *statu quo*.[9] Mostraban aversión por las reformas, en especial por aquellas que hubieran podido ayudar a las clases populares. Solo les preocupaban sus intereses egoístas. Estaban traicionando la causa liberal.

Esta decepción era profunda y generalizada. Ya en 1831, los periodistas estadounidenses perdieron su entusiasmo e informaron de que el Gobierno liberal de Francia se había vuelto conservador. Cada vez era más visible la brecha entre quienes querían más reformas y quienes no; «el problema [se estaba] gestando».[10] La *Encyclopedia Americana*, editada por el emigrante alemán Francis Lieber, informaba de que en el partido liberal francés se había producido una ruptura entre conservadores y progresistas. Un artículo de 27 páginas en el *Staats-Lexikon* alemán expresaba pesar y disgusto. Se decía que todo gobierno liberal debía ser, por definición, del movimiento. Se suponía que los liberales tenían que promover el bien común y no los intereses egoístas de un partido o una clase privilegiada.[11] Según estos criterios, los liberales franceses en el poder ya no eran liberales.

Los liberales sobre la democracia

Estas disensiones entre los liberales no deberían hacernos creer que los «liberales del movimiento» abogaban por la democracia en el sentido moderno del término. Desde un principio, a los liberales les preocupaba la «incapacidad» de las masas, a las que consideraban irracionales, proclives al comportamiento violento e inconscientes de sus propios intereses. La mayoría de los liberales seguían defendiendo los estrictos requisitos de propiedad para poder votar y ocupar cargos. Los reformistas liberales

querían una reducción de estos requisitos, no necesariamente su abolición. Pensaban que representar la voluntad del pueblo no era lo mismo que concederle el derecho a voto.

Un liberal alemán escribió que se debía distinguir entre la «verdadera mayoría» y la «mayoría por recuento». [12] Otro afirmaba que no era lo mismo un gobierno liberal que un gobierno por plebiscito. Era preciso distinguir la igualdad ante la ley del sufragio universal.

Para comprender la relación entre el liberalismo y la democracia debemos recordar el hecho de que ninguna de las dos palabras tenía un significado fijo o acordado, y que ambas se utilizaban de un modo con el que ahora no estamos familiarizados. El término «democracia» no designaba necesariamente a un sistema electoral basado en el sufragio universal. También podía hacer referencia a un tipo concreto de sociedad, por ejemplo, una que reconociera la igualdad civil y en la que fuera viable la movilidad social. En ese sentido, era posible que muchos liberales europeos aceptaran e incluso celebraran la democracia al tiempo que se oponían al sufragio universal.

La democracia en el sentido de igualdad ante la ley era uno de los logros más destacados de la revolución de 1789. Y en este sentido el diputado liberal Royer-Collard afirmó en un discurso pronunciado en 1822 en la Cámara que la democracia «está por todas partes en Francia». [13] Ahora resultaría bastante extraño oír eso de un país en el que solo tuvieran derecho a voto no más de 140.000 personas de 26 millones de habitantes. No obstante, es perfectamente comprensible cuando se descubre que el término «democracia» no hacía referencia necesariamente a un sistema electoral.

Esto también ayuda a explicar algunas asociaciones bastante extrañas. En 1825, Thomas Jefferson agrupó a los liberales con los demócratas como si existieran pocas diferencias entre ellos. Al explicar la división política que existe en todos los países, razonaba que «unos son *whigs*, liberales, demócratas, llámeselos como se quiera. Otros son *tories*, serviles,

aristócratas, etc. Estos últimos temen al pueblo y desean transferir todo el poder a las clases más altas de la sociedad; los primeros consideran que el pueblo es, en última instancia, el depositario más seguro del poder; lo aprecian y desean delegar en él todos los poderes para cuyo ejercicio sea competente». [14] Jefferson no estaba sugiriendo necesariamente que los liberales y los demócratas defendieran lo que nosotros entendemos por democracia en la actualidad. Afirma que los *whigs*, los liberales y los demócratas desean delegar en el pueblo todo el poder para cuyo ejercicio sea competente. Lo que no aclara es cuánto o qué tipo de poder.

También merece la pena detenerse un momento a considerar el hecho de que Jefferson estaba explicando la política europea a un interlocutor estadounidense. En esa época, la palabra «liberal» era prácticamente desconocida en Estados Unidos como término político. La entrada «liberal» en la *Encyclopedia Americana* de 1831 expone que el nuevo significado político de la palabra proviene de Francia. El artículo explica que en este país el término significa ahora «igualdad de derechos» y «principios democráticos». [15] No aclara qué significan exactamente los «principios democráticos». La enciclopedia no contiene ninguna entrada sobre el «liberalismo».

El líder liberal François Guizot, que fue, en muchos sentidos, el símbolo de la Monarquía de Julio, consideraba que el sufragio universal era totalmente incompatible con la libertad. Con la revolución francesa de 1789 y Napoleón en mente, estaba convencido de que conducía inevitablemente a la dictadura. No obstante, Guizot tampoco era partidario de dejar el poder en manos de una aristocracia hereditaria. Más bien estaba a favor de un *juste milieu*, un sistema en el que la clase media propietaria gobernara por medio de instituciones representativas. Creía, como muchos otros liberales de la época, que solo se debía conceder el derecho a voto a los hombres con el nivel educativo, el buen juicio y el tiempo libre necesarios para poder confiarles algo tan importante como el sufragio. Podía aceptar la

democracia como un tipo de sociedad, pero no como una forma de gobierno.

Estos debates sobre la democracia constituyen el contexto de la obra maestra de Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, cuyo primer volumen fue publicado en 1835 con gran éxito. Nacido en 1805 en el seno de una antigua familia católica y aristocrática, el joven Tocqueville estudió derecho y, a la edad de veintidós años, consiguió una plaza de juez en un tribunal de primera instancia. Al principio acogió con simpatía la Revolución de Julio, pero no tardó en desencantarse. En 1831 solicitó una misión para viajar a Estados Unidos y estudiar su sistema penitenciario. La petición fue aceptada y aprovechó la oportunidad para viajar ampliamente y estudiar también otras cuestiones. El resultado fue *La democracia en América*.

La democracia en América, que está considerado en la actualidad uno de los grandes clásicos del liberalismo, pretendía en su momento dar algunas lecciones incisivas al gobierno del *juste milieu* de Guizot. Como demuestra el libro, Tocqueville compartía las preocupaciones de los liberales conservadores sobre la democracia, ya fuera social o política. Le inquietaba la incapacidad de las masas para gobernarse a sí mismas. Estaba especialmente preocupado por la tendencia de la democracia a fomentar el egoísmo o el individualismo, como también lo llamaba. «El egoísmo seca la fuente de las virtudes», escribió. Sin embargo, al igual que Constant y otros, Tocqueville creía que el avance de la igualdad era imparable. Por tanto, la democracia política era «un hecho providencial».[16] Dadas las circunstancias, lo mejor que se podía hacer era preparar a Francia para lo inevitable: la población tenía que adquirir sus propios criterios políticos.

Preparar a Francia para la democracia significaba adoptar algunas de las instituciones políticas, prácticas y valores que había encontrado en Estados Unidos. Entre ellos figuraban la descentralización administrativa, la libertad de asociación y la separación entre Iglesia y Estado, algunas de las reformas

a las que el Gobierno de Guizot se oponía firmemente. Tocqueville sugería que estas medidas liberales podían desempeñar el papel necesario de «educar la democracia», neutralizando o al menos minimizando en cierto modo sus peligros. Los liberales no debían trabajar para detener la democracia, sino para instruirla y domesticarla, de forma que no amenazará la libertad y degenerara en el nuevo tipo de despotismo que Francia había padecido con Napoleón.

La democracia en América reportó a Tocqueville una gran fama y ayudó a que fuera elegido miembro de la Cámara de Diputados en 1839. Allí se unió a la oposición al Gobierno de Luis Felipe y Guizot, quienes nunca siguieron sus consejos. En cuanto al propio Tocqueville, se volvió cada vez más pesimista respecto a la democracia en los años siguientes. [17]

Los liberales y la insurrección, de nuevo

La preocupación de los liberales por la democracia estaba estrechamente relacionada con el temor a la violencia popular. Y, sin embargo, está demostrado que algunos liberales continuaron abogando por la insurrección popular para derrocar a regímenes represivos en toda Europa. La mayoría de los liberales calificaba a estos como «ultraliberales», «exaltados» o «extremistas» y se distanciaba de ellos.

Cuando estalló la Revolución de Julio de 1830, hubo liberales en Italia, Polonia y Alemania que confiaban en recibir ayuda del Gobierno francés como apoyo a sus propias revoluciones. Sin embargo, pese a las intensas presiones de liberales como Lafayette, el nuevo Gobierno francés haría poco por alterar el *statu quo* europeo. Excepto en Bélgica, donde Francia ayudó a establecer una monarquía constitucional duradera, el gobierno del *juste milieu* se negó a intervenir y las insurrecciones en Italia, Polonia y Alemania fueron fácilmente aplastadas.

Algunos liberales pasaron a la clandestinidad, desde donde continuaron organizando insurrecciones. El revolucionario italiano Giuseppe Mazzini fue uno de ellos. Nacido en la República de Génova en 1805, de joven se unió a una sociedad secreta similar a la masonería, los carbonarios. El principal objetivo de los carbonarios era derrocar a los regímenes absolutistas de toda Europa y sustituirlos por otros constitucionales. En 1830, Mazzini y sus camaradas italianos confiaban en la ayuda de Francia para llevar a cabo esta tarea, pero nunca llegó. En su lugar, fue detenido, encarcelado y obligado a exiliarse. Con el tiempo llegó a Londres, donde continuó planeando insurrecciones en coordinación con homólogos de toda Europa. Mazzini, proclamado hoy un pionero del «internacionalismo liberal», [18] fue en su época un tipo de liberal muy poco frecuente, cuyas tácticas insurreccionales e ideas democráticas rechazaban casi todos los demás.

Los liberales radicales como Mazzini no veían contradicción alguna entre defender los principios liberales y promover la insurrección. Al fin y al cabo, el liberalismo le debía sus orígenes a la Revolución Francesa. Los liberales como Mazzini consideraban que todos los liberales formaban parte de una familia que luchaba por lo mismo, y regularmente pedía ayuda a gobiernos establecidos. En Londres, Mazzini hizo amigos en la comunidad liberal, donde era muy apreciado. John Stuart Mill, que conoció a Mazzini en 1837, expresó su gran admiración por él. Le describió como «uno de los hombres que más respeto» y «en todos los sentidos un hombre superior a todos los extranjeros que he conocido». [19] En realidad, la admiración por Mazzini era generalizada entre los liberales británicos y el resto de la población. Lord Morley, colega ministerial y biógrafo de William Gladstone, llamó a Mazzini «uno de los hombres más moralmente impresionantes que he conocido». Cuando Morley se hallaba en presencia de Mazzini, difícilmente podía resistir «esta sensación de grandeza». [20]

No obstante, esta admiración por Mazzini no significaba que los liberales aprobaran necesariamente sus métodos o todas sus ideas. El apoyo a la insurrección era extremadamente raro. Aunque Mill expresó su respeto por él, también manifestó que no le gustaba «su modo de trabajo». [21] En realidad, la mayoría de los liberales rechazaban su liberalismo «exagerado». Los liberales más moderados seguían creyendo que el mejor camino era cooperar con los gobiernos europeos existentes y presionar a favor de reformas graduales. En Italia, algunos de estos moderados depositaron sus esperanzas en gobernantes como Carlos Alberto de Piamonte o incluso el papa Pío IX, que fue elegido en 1846 y pronto adquirió fama de ser un papa liberal.

Ciertamente, la mayoría de los liberales alemanes querían distanciarse de quienes estaban planeando insurrecciones. Ya hemos visto que el profesor liberal Wilhelm Krug, en su *Descripción histórica del liberalismo* de 1823, se burlaba de los «pocos idiotas» que propugnaban lo que él denominaba una forma desmesurada de liberalismo. El *Staats-Lexikon*, un verdadero compendio de creencias liberales, también adoptó una postura firme contra los «ultraliberales» y abogó por un enfoque prudente y gradual de las reformas. [22] Sus autores afirmaban en el prefacio que el propósito mismo de la enciclopedia era aportar ideas políticas «sensatas» con las que todos los liberales razonables y maduros pudieran estar de acuerdo. Su objetivo no era en modo alguno ni promover la insurrección ni la democracia política. Liberales alemanes como Krug y los autores del *Staats-Lexikon* combatían el extremismo de derechas y también el de izquierdas, tanto el absolutismo como el radicalismo.

La larga entrada sobre el liberalismo en el *Staats-Lexikon* es reveladora. Escrita por Paul Pfizer, un político, periodista y filósofo liberal de Württemberg, respondía con firmeza a los ataques que provenían de la derecha. Afirmaba que el liberalismo estaba siendo injustamente impugnado. Se describía a los liberales como perturbados, enfermos y

locos. Se les acusaba de incitar a la violencia y a la oclocracia. Pfizer insistía en que esto era una burda tergiversación de los hechos. Los verdaderos liberales deploraban el radicalismo, la violencia y la oclocracia. El *Staats-Lexikon* declaraba que lo que querían era simplemente avanzar hacia un gobierno constitucional y representativo. Defendían las reformas paulatinas y el progreso, y no deseaban actuar con precipitación. Los liberales intentaban conseguir las mejoras adecuadas a las circunstancias históricas de Alemania.

Los alemanes, como sus homólogos en Italia, trabajaban en circunstancias muy difíciles. No tenían una nación unida. Los principales estados alemanes no tenían parlamentos y, allí donde los había, sus competencias eran muy limitadas. La población carecía de formación política y perduraban muchos privilegios feudales, militares y burocráticos. En 1832 se habían renovado los draconianos decretos de Karlsbad. El rey Federico Guillermo IV de Prusia, que ascendió al trono en 1840, describió el liberalismo como una enfermedad y prometió no hacer ninguna concesión a las demandas liberales o lo que él denominaba formas de gobierno «francesas». En cambio, deseaba recuperar la noción medieval de monarquía divina.

Aunque los autores del *Staats-Lexikon* estaban ansiosos por tranquilizar a los críticos derechistas alegando que los liberales alemanes no querían una revolución, también deseaban unir a los liberales bajo el estandarte de la moderación. Pfizer afirmaba que, pese a ser cierto que existían algunos «ultraliberales» que estaban dispuestos a cometer excesos, los verdaderos liberales no eran revolucionarios. Y también era cierto que a menudo las revoluciones las provocaba la absurda resistencia al cambio de los gobiernos. Si los gobernantes querían evitar la revolución, debían emprender reformas liberales. El *Staats-Lexikon* afirmaba, de un modo que recordaba a Tocqueville y Krug, que en cualquier caso el liberalismo era imparable porque así lo quería la providencia.

En su intento por distanciarse de la violencia asociada a la Revolución Francesa, la mayoría de los liberales alemanes buscaron formas de identificar su liberalismo con Inglaterra y su evolución política pacífica y gradual. Intentaron argumentar que la evolución política de Alemania podía y debía parecerse a la de Inglaterra. Con este objetivo, revivieron y utilizaron el mito anglosajón: la idea de las instituciones políticas liberales de Inglaterra tenía orígenes alemanes.

La idea de que la forma de gobierno inglesa estaba en deuda con las tribus de la «Antigua Sajonia» que migraron a Inglaterra a principios de la Edad Media era una vieja leyenda ampliamente difundida en el siglo XVIII y principios del XIX. El influyente filosofo francés Montesquieu, que admiraba mucho la Constitución de Inglaterra, remontaba su origen a los bosques de Alemania, utilizando la *Germania* de Tácito para apoyar sus opiniones. Madame de Staël expresó en su *Alemania* su admiración por los rasgos de carácter y el espíritu de independencia de los antiguos alemanes, con quienes también pensaba que estaba en deuda la Constitución inglesa. En la propia Inglaterra, era una creencia común que las instituciones políticas del país provenían de la época de los sajones y que le debían mucho a las primeras tribus germanas.

Así pues, no era extraño que los liberales alemanes del siglo XIX expresaran su admiración por la Constitución inglesa y la manera en que supuestamente incorporaba las antiguas instituciones de las tribus de la Antigua Sajonia. «Grandes grupos de sajones», escribió F. C. Dahlmann, un liberal de Schleswig-Holstein, estaban «totalmente imbuidos de los conceptos jurídicos de libertad» y llevaron esos conceptos a Gran Bretaña, donde acabaron incorporados en la Constituían inglesa. [23] Para los liberales alemanes defender los principios de gobierno liberales era totalmente natural, ya que estos estaban profundamente arraigados en su propia historia. Al menos eso es lo que los liberales alemanes querían que sus compatriotas creyeran.

Los liberales se enfrentan a la «cuestión social»

Ligada a los temores liberales a la democracia y la revolución estaba la preocupación por la llamada «cuestión social». También aquí los franceses fueron pioneros. Durante los años treinta y cuarenta del siglo XIX, París se convirtió en un lugar de reunión de radicales y revolucionarios, la ciudad donde se desarrollaban algunas de las ideas socialistas más avanzadas de Europa. No en vano Karl Marx convirtió la capital francesa en su hogar en 1843, hasta que el gobierno de Guizot lo expulsó en 1845. En París, Marx se empapó de algunas de las ideas más radicales de la época.

El profesor liberal Lorenz von Stein destacó la importancia de la Monarquía de Julio para la historia del socialismo en su popular libro *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* (*Socialismo y comunismo en la Francia contemporánea*), publicado en 1842. Von Stein nació en Schleswig-Holstein y llegó a convertirse en uno de los especialistas más influyentes en el nuevo campo de la sociología. Se le atribuye la introducción en el debate académico de la expresión «movimiento social». Residió en París entre 1841 y 1842, y se vio claramente influido por las debates políticos que se desarrollaban en la ciudad.

Von Stein escribió que la revolución de 1830 fue un gran hito en la historia de la humanidad. Destruyó para siempre la idea del derecho divino de los reyes. Esto, en sí mismo, suponía un gran paso adelante. Sin embargo, el problema era que el egoísmo y la falta de visión de futuro de los liberales aupados al poder por la revolución estaban dando origen a una clase obrera consciente de sí misma, politizada e indignada. Si los liberales no ponían en marcha reformas profundas, cabía esperar otra revolución.

El Gobierno francés no prestó atención a estas advertencias e hizo muy poco por aliviar el sufrimiento de los trabajadores franceses, cuya situación no había hecho más que empeorar desde 1789. La revolución había destruido los gremios que tradicionalmente los protegían y había prohibido

cualquier forma nueva de organización obrera que los capacitara para entablar negociaciones colectivas con sus empleadores. El Código Penal napoleónico de 1810 imponía fuertes multas a quienes infringieran esta norma e instituía un nuevo sistema de pasaportes, los *livrets*, que permitían a las autoridades vigilar los movimientos de los trabajadores. Desde aproximadamente 1827 hasta 1832, una depresión hizo que se dispararan los precios de los alimentos al tiempo que París sufría una epidemia de cólera. El crecimiento de la población urbana en estas circunstancias contribuyó a crear una situación lamentable para los trabajadores. La pobreza extrema, el desempleo y las enfermedades eran generalizados.

En los años previos a la revolución de Julio, los obreros se habían identificado con la causa liberal. Habían construido y controlado las barricadas durante los Tres Días Gloriosos. Tras haber prestado una ayuda tan crucial, esperaban ayuda de los liberales una vez terminara la revolución. Poco después de que se instalará el nuevo régimen, empezaron a organizar manifestaciones pacíficas y enviaron delegados al Gobierno. Pidieron jornadas laborales más cortas, un aumento de los salarios y la prohibición de la nueva maquinaria que estaba amenazando sus medios de vida.

Sin embargo, una vez en el poder, los liberales hicieron poco por responder a las necesidades de los trabajadores y agravaron la situación al hablar de ellos en un tono condescendiente e incluso despectivo. Algunos periódicos liberales llamaron a los trabajadores «bárbaros» y «salvajes», o los acusaron de comportarse como niños. Fueron sermoneados sobre las «leyes de la economía». Guizot explicó que, «en el curso normal de los acontecimientos», las relaciones entre el capital y el trabajo «se resuelven solas». Cualquier intento de intervenir en la libertad de la industria sería ineficaz o incluso perjudicial. [24]

Algunos liberales afirmaban que los programas del Gobierno para ayudar a los pobres fomentaban la pereza. El aumento de los salarios o la

reforma de las condiciones laborales no mejorarían nada y solo frenarían el desarrollo de los valores y hábitos que los trabajadores necesitaban adquirir. Se decía a menudo que el problema radicaba en que los trabajadores eran indolentes y degenerados, que se gastaban el dinero en alcohol y en prostitutas en lugar de en sus hogares y familias. Por tanto, se debía evitar en todo lo posible la intervención estatal. Simplemente agravaría la situación, y también podría animar a los trabajadores a pensar que podrían exigir ayuda como un derecho.

Lo cierto es que los liberales en el poder sí intervinieron en la economía, pero lo hicieron selectivamente y de manera que les favoreciera a ellos y a su clase. Respaldaron a los empresarios frente a los trabajadores, enviando soldados en repetidas ocasiones para reprimir las huelgas y las manifestaciones. Impusieron la censura a sus críticos, y persiguieron y enviaron al exilio a sus adversarios políticos. Establecieron impuestos que perjudicaron de manera desproporcionada a los pobres y mantuvieron un régimen de aranceles elevados que benefició a los productores y los terratenientes ricos. La única ley en teoría social aprobada por la Monarquía de Julio fue la prohibición en 1841 del trabajo infantil para los menores de ocho años y del empleo de niños de menos de trece en trabajos nocturnos. No obstante, la ley se incumplía sistemáticamente.

Pese a ser ilegales, se organizaron huelgas durante la Monarquía de Julio. Una de ellas fue la convocada por los tejedores de seda de Lyon en 1831. Los tejedores, desesperados por la reducción de sus salarios, se sublevaron en señal de protesta. Combinaron las demandas económicas y las políticas, y reescribieron las viejas consignas republicanas, lo que provocó represalias violentas. El Gobierno envió al ejército para restablecer el orden. En 1834, hubo otra huelga en Lyon. Esta vez el conflicto se agudizó. En dos días de enfrentamientos murieron cerca de trescientas personas. Centenares de líderes fueron juzgados, condenados y enviados al exilio.

Los trabajadores, que se sentían insultados y traicionados por el Gobierno liberal, y a los que se prohibió por ley asociarse, empezaron a reunirse en secreto. Fundaron sus propios periódicos. En los años 1839 y 1840, también se publicaron varios tratados socialistas, entre ellos *Organisation du travail* de Louis Blanc, *De l'humanité* de Pierre Leroux, *¿Qué es la propiedad?* de Pierre-Joseph Proudhon y *Viaje por Icaria* de Étienne Cabet. Estas fueron algunas de las obras que Karl Marx leyó mientras se encontraba en París.

En este contexto se introdujo y difundió la palabra «socialista». Originalmente, el término describía a cualquiera que simpatizara con la difícil situación de los trabajadores pobres. Todavía tendrían que pasar muchos años para que surgiera el marxismo, y en ese momento no existía necesariamente ninguna contradicción entre ser liberal y ser socialista. La palabra parece provenir de Inglaterra, donde se asociaba con el rico industrial y reformista Robert Owen. Owen ya había escrito en 1815 sobre un nuevo «sistema social» que esperaba que reemplazara al actual, que estaba causando tanto sufrimiento a los pobres.

Owen estaba convencido de que sus ideas socialistas eran «verdaderamente liberales», ya que eran ideas generosas, ilustradas y estaban concebidas para fomentar el bien común. Esperaba convencer a los hombres con «hábitos de pensamiento amplios y liberales» [25] para que las adoptaran. Sus seguidores también se dirigían a las «personas liberales de diferentes clases y partidos», y consideraban que era algo completamente natural y lógico ser liberal y socialista, en el sentido de solidarizarse con los trabajadores y desear ayudarlos. [26]

Pero la Monarquía de Julio lo cambió todo. De todas partes llegaron acusaciones de que los liberales eran incorregiblemente egoístas, de que solo se preocupaban por su propia clase y no por los pobres. Eran buenos para los discursos sobre la igualdad de derechos, la libertad y las reformas, pero en realidad solo estaban haciendo «juegos de palabras».

Los liberales carecían de generosidad, corazón o sentimientos.[27] Un crítico escribió que las políticas que aplicaban eran liberales solo en apariencia, y en la práctica resultaban «criminales».[28] Un reducido grupo de ricos era cada vez más rico, mientras que para el resto la vida era «un infierno social».[29] Algunos empezaron a decir que los liberales habían conseguido su propósito: habían derrocado el antiguo régimen, pero no ofrecían soluciones a los problemas que aquejaban a Francia.

Friedrich Engels, el amigo íntimo y socio de Karl Marx, no tardó en ampliar esta crítica de Von Stein al liberalismo. En un artículo publicado en 1844 en el *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Engels denunciaba la «falsa filantropía» y la «falsa humanidad» del liberalismo, al que acusaba de flagrante hipocresía.[30] En 1845, publicó *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, basada en su propia investigación en Manchester. Aseguraba que no solo los liberales franceses eran una abominación, también los ingleses. Eran cerrados, cortos de miras y egoístas. Por su culpa se estaba tratando a los obreros como bestias y, en cierto modo, sus condiciones eran aún peores que la de los esclavos. El sistema de gobierno liberal justificaba una guerra de todos contra todos de la que solo se beneficiaban los liberales.

Engels pronosticaba que lo que estaba sucediendo en Inglaterra y Francia no tardaría en afectar a Alemania, ya que sus sistemas sociales eran esencialmente los mismos. Tres años más tarde, Engels escribió junto con Marx su famoso *Manifiesto comunista*, en el que advertían de una próxima revolución. En las frases iniciales criticaba al ministro liberal francés François Guizot, que para entonces se había convertido en el símbolo mismo del liberalismo con el que Marx y Engels querían acabar. El *Manifiesto* fue publicado en Londres en víspera de las revoluciones de 1848.

Laissez-faire y liberalismo

Desde esta crítica socialista del liberalismo, sería erróneo concluir que todos los pensadores liberales de mediados del siglo XIX creían en el *laissez-faire* o que los gobiernos liberales aplicaban políticas de *laissez-faire* en un sentido estricto. Los liberales de toda Europa y del mundo atlántico estaban divididos sobre cuál era la mejor manera de hacer crecer la economía y remediar el «pauperismo», una nueva palabra importada de Inglaterra en esa época. [31] No existía una postura liberal unificada sobre la economía.

Algunos liberales creían que la mejor manera de ayudar a los trabajadores era bajando el precio del pan. En Gran Bretaña, estos liberales hicieron campaña durante los años treinta y cuarenta a favor de la abolición de las llamadas Leyes de los Cereales, aranceles impuestos al grano a finales de las guerras napoleónicas. Estas leyes excluían el trigo extranjero hasta que el precio del trigo nacional alcanzara determinado nivel. Se consideraba que, al igual que las Leyes de los Cereales francesas, aprobadas aproximadamente por la misma época, estas beneficiaban sobre todo a la élite aristocrática y terrateniente, mientras que causaban sufrimiento a los pobres.

Los partidarios del libre comercio franceses se enfadaron cuando su nuevo gobierno hizo escasos esfuerzos para reducir los aranceles. Acusaron al «llamado partido liberal» de actuar de forma contradictoria e intentaron denodadamente hacerlos cambiar de política. [32] En 1841 fundaron la Sociedad de Economía Política y lanzaron el *Journal économique*, que exigía sin descanso una «legislación verdaderamente liberal», sobre todo «un sistema de comercio [más] liberal». [33] El hecho de que discutieran sobre qué significaba una «legislación verdaderamente liberal» es un claro indicio de las profundas divisiones que existían en el seno del campo liberal.

El portavoz más elocuente de los partidarios del libre comercio franceses fue Frédéric Bastiat. Hoy en día, los defensores del libertarianismo

estadounidenses veneran a Bastiat por su enérgica defensa de lo que denominan «liberalismo clásico». Sin embargo, en su época representaba un punto de vista minoritario y tuvo poco éxito, si es que tuvo alguno, a la hora de convencer a los gobiernos liberales para que pusieran en práctica sus ideas. Y, por supuesto, él no se veía a sí mismo el fundador, ni siquiera defensor, del liberalismo clásico, que no existía.

Nacido en el sur de Francia, en el seno de una prominente familia de empresarios, inició su actividad política después de la revolución de 1830. Debutó en público como economista en 1844, cuando apareció publicado su primer artículo en el *Journal économique*. A partir de entonces se convirtió en el defensor del *laissez-faire* tal vez más famoso y, sin duda, más entusiasta de Europa. Entre sus obras más conocidas figura *Sofismas económicos*, publicada en 1846, que contiene una parábola satírica conocida como «la petición de los fabricantes de velas»: los cereros presionan a sus gobiernos para que bloqueen el Sol a fin de impedir la competencia desleal con sus productos.

Bastiat se politizó cuando, a principios de los años cuarenta, entró en contacto con la Liga contra la Ley de los Cereales de Gran Bretaña. En 1838, varios comerciantes de Manchester se unieron para formar esta agrupación, que había puesto en marcha una vigorosa campaña publicitaria para concienciar a los electores sobre los beneficios del libre comercio. Afirmaban, en su mayoría, ser discípulos de Adam Smith. Solían citar aquellos fragmentos de sus obras que respaldaban sus propios puntos de vista y defendían la creación de «sociedades smithianas» por toda Inglaterra. Confiaban en que esas sociedades contribuirían «a la difusión de ideas liberales y justas en las ciencias políticas». [34] Gracias a sus iniciativas y a la propaganda, el mensaje de Adam Smith se difundió ampliamente, aunque de manera incompleta y distorsionada. Fue convertido en un defensor extremo del *laissez-faire*, como si no hubiera dicho nada más, lo que, como sabemos, dista mucho de ser cierto.

Bastiat visitó Inglaterra y fue bien recibido por la Liga contra la Ley de los Cereales. A su regreso a Francia publicó su primer libro, *Cobden y la Liga*, y se convirtió en el propagandista más enérgico de las políticas comerciales liberales en su país. Le seguirían más publicaciones. En 1846 creó la Asociación Nacional por la Libertad de Mercado, entre cuyos miembros figuraban Horace Say, el hijo de Jean-Baptiste, y Charles Dunoyer. Bastiat viajó por toda Francia difundiendo de los beneficios del *laissez-faire*.

Al final, los partidarios del libre comercio no tuvieron éxito. Los políticos liberales se negaron a escuchar a los economistas políticos liberales. No se pusieron de acuerdo sobre qué constituía una política económica liberal. Adolphe Thiers, el ministro de Comercio, se mofó de las ideas «supuestamente liberales» de Bastiat.[35] Thiers afirmaba que la «libertad de comercio» era «una teoría que debe permanecer en los libros a los que pertenece; la política debe estar determinada por la referencia a los datos».[36] Que uno fuera o no proteccionista, dijo, debía depender de las circunstancias y no de teorías abstractas con poca trascendencia en el mundo real. Muchos liberales franceses estaban de acuerdo. Uno de sus argumentos era que Inglaterra disfrutaba de ventajas económicas que no estaban al alcance de Francia. Permitir al sector manufacturero francés competir con el inglés sin la protección de los aranceles provocaría el hundimiento de la industria francesa y un desempleo masivo. Las ideas «supuestamente liberales» de los partidarios del libre comercio perjudicarían, en lugar de ayudar, a los trabajadores franceses.

Los partidarios franceses del libre comercio no se dejaron intimidar por este razonamiento y se volvieron más inflexibles. Dunoyer se opuso a la intervención gubernamental en la educación, las obras públicas, el reparto del correo e incluso la regulación del trabajo infantil. Sostenía que el único papel legítimo del Estado era proporcionar seguridad interna y externa. Bastiat era solo un poco menos extremista. Se presentó a las elecciones y

explicó lo que significaba para él la palabra «liberal»: luchar para mantener al gobierno dentro de los límites más estrechos de sus funciones.[37] La mejor política era la del *laissez-faire* más estricto.

Los críticos que cada vez más se declaraban socialistas se unieron a los conservadores para denunciar a los liberales por su «liberalismo», un término que ambas partes utilizaban indistintamente con la expresión *laissez-faire.* Por ejemplo, el socialista Louis Blanc criticaba las «estrictas y anárquicas doctrinas del liberalismo, el catecismo del *laissez faire*».[38] Anticipándose a Marx, consideraba que el liberalismo era un mero reflejo del poder político de la burguesía.[39] Remitía a las políticas económicas fatalistas que condujeron al pauperismo, cuya responsabilidad recaía, dijo, en los discípulos franceses de Adam Smith, para quienes los intereses individuales gobiernan el mundo.

En vísperas de la revolución del 1848, el liberalismo estaba siendo atacado desde la izquierda y desde la derecha por algunas de las mismas razones: era una doctrina egoísta, inmoral y anárquica que estaba disolviendo el tejido moral solo para llenar los bolsillos de unos pocos privilegiados. Esta podría ser la razón por la que los propios liberales utilizaran con tanta moderación la palabra «liberalismo». Tenía muy malas connotaciones.

Las muchas funciones gubernamentales necesarias

Cuando los socialistas atacaban a los liberales por defender el *laissez-faire* y no preocuparse por los trabajadores, no eran ni precisos ni justos. Los liberales europeos estaban divididos sobre la cuestión del *laissez-faire*. Pocos eran inflexibles sobre esta cuestión. Mientras que los socialistas y los reaccionarios tendían a meterlos a todos en el mismo saco y acusarlos de «liberalismo», los liberales discrepaban sobre lo que significaba el verdadero liberalismo. En vista de los graves problemas causados por la

industrialización y la urbanización, que eran cada vez más visibles durante la Monarquía de Julio, un creciente número de liberales comenzó a pedir la intervención del Gobierno. En realidad, existen abundantes pruebas de que los liberales de Francia, Inglaterra y Alemania no veían ninguna contradicción en ser liberales y defender la intervención gubernamental de uno u otro tipo. La idea de que el siglo XIX fue la edad del oro del *laissez-faire* es una simplificación excesiva y una distorsión de la historia.

Pensemos, por ejemplo, en Tocqueville. Lidió con la cuestión de la intervención gubernamental y no fue del todo coherente sobre el tema. Sus escritos sobre economía política son un tanto ambiguos e incluso contradictorios. Poco después de empezar a trabajar en *La democracia en América*, visitó Inglaterra, donde tuvo ocasión de observar los barrios obreros de Manchester. Consternado al ver la gran cantidad de personas pobres, escribió *Memoria sobre el pauperismo*. Como a muchos otros liberales, a Tocqueville le preocupaba que las consecuencias no deseadas de programas como las Poor Laws fueran a socavar los motivos para trabajar y fomentar la pereza, lo que a su vez generaría delincuencia e inmoralidad. Reprobaba lo que denominaba «caridad legal», es decir, programas públicos de ayuda auspiciados por el Gobierno. Pero también aceptaba la idea de que eran necesarios algunos programas públicos de ayuda, por ejemplo, para los ancianos, los enfermos mentales y los enfermos.

Algunos años más tarde, en el segundo volumen de *La democracia en América* (1840), Tocqueville hizo un llamamiento a favor de la intervención del Estado que paliara el sufrimiento de las clases trabajadoras. Afirmaba que la caridad privada no era suficiente; era necesaria la «caridad pública». Le preocupaba la aparición de una «aristocracia industrial». Los propietarios de las fábricas se estaban volviendo cada vez más ricos, poderosos y arrogantes, mientras que los trabajadores se desmoralizaban y caían en la deshumanización. «Este hombre se parece cada vez más al administrador de un vasto imperio, y el otro a un bruto», escribió.

Tocqueville había llegado a la conclusión de que, debido a los dolorosos efectos de la industrialización en la división del trabajo, los trabajadores necesitaban «la consideración especial del legislador». El Gobierno debía abordar problemas endémicos como «la indefensión de la infancia, la decrepitud de la vejez, la enfermedad, la locura» y facilitar ayuda «en tiempos de calamidades públicas». «Es a un tiempo necesario y deseable que el poder central que dirige a un pueblo democrático sea activo y poderoso. No se trata de volverse débil o indolente, sino solo de impedir que abuse de su agilidad y su fuerza», afirmaba Tocqueville. [40]

En Gran Bretaña, los reformistas parlamentarios tenían puntos de vista diferentes sobre el *laissez-faire* y la intervención gubernamental. También podían contradecirse, abogando un día por un tipo de intervención y por otro al siguiente. Y cuando se presentaban determinadas circunstancias, por ejemplo, cuando estaban convencidos de que las dificultades económicas en algún lugar del país se habían agravado demasiado como para ignorarlas y el Gobierno local era incapaz de remediar la situación o no estaba dispuesto a hacerlo, solían pedir al Parlamento que interviniera.

Esto ayuda a explicar por qué a los especialistas les cuesta catalogar a Mill. Unos le llaman liberal y otros socialista. Sin embargo, lo cierto es que sus ideas sobre la intervención no eran tan diferentes de las de los liberales contemporáneos. Son un ejemplo perfecto del liberalismo pragmático, no ideológico y no doctrinario que predominaba en el siglo XIX. A mediados de siglo era posible que un liberal fuera socialista.

Cuando Mill publicó sus *Principios de economía política*, ya había adquirido un renombre considerable como filósofo. Su *Lógica,* de 1843, había sido reconocida como una obra de suma importancia. Los *Principios* fueron igual de influyentes, si no más. La primera edición se publicó en abril de 1848 y se agotó en un año, por lo que salió una segunda edición en 1849 y después otras cinco más cuando fue elegido como libro de texto en las universidades estadounidenses y británicas. También se publicó una

edición popular barata en 1865, de la que se vendieron más de diez mil ejemplares. [41]

En opinión de Mill, había muchas funciones gubernamentales necesarias. Aunque defendía una «práctica general» del *laissez-faire*, también reconocía que a menudo era inevitable establecer excepciones «por algún gran bien» y el «interés público». Por ejemplo, el Gobierno debía desempeñar un papel en la protección de los menos capaces. Debía establecer normativas para la conservación de los bosques y el agua, así como «todas las demás riquezas naturales por encima y por debajo de la superficie». También podía realizar legítimamente funciones como la acuñación de moneda, la estandarización de pesos y medidas, la construcción o mejora de los puertos y la construcción de faros. Debía garantizar la educación pública obligatoria. Mill señalaba que los ejemplos de estas funciones gubernamentales necesarias «se podrían multiplicar indefinidamente». [42]

Las publicaciones liberales *Edinburgh Review* y *Westminster Review* animaban a sus lectores a confiar en el mercado, pero también aprobaban las nuevas regulaciones económicas y, con el tiempo, fueron mostrándose aún más proclives. John McCulloch, un destacado economista político que escribía en la *Westminster Review*, no solo abogaba por leyes para proteger el trabajo infantil, sino también por la ayuda oficial a los pobres, los programas de reforma agraria patrocinados por el Gobierno y la educación pública. [43] Escribió que la «libertad no es el fin del Gobierno: el fomento de la prosperidad pública y la felicidad es su fin; y la libertad es valiosa solo en la medida en que contribuye a lograrlo». [44] La *Westminster Review* publicó artículos sobre la reforma de la policía, la legislación en las fábricas, las condiciones de la minería, la ayuda escolar y la regulación de los psiquiátricos, en los que describía al Gobierno como un instrumento de benevolencia. Como explicaba *The Times*, la asamblea legislativa no solo estaba facultada para interferir en los derechos de los ciudadanos, sino que

estaba obligada a hacerlo cuando «el beneficio general de la comunidad así lo requiera». [45] Esta forma de pensar convenció a muchos miembros del Parlamento de votar una y otra vez a favor de la intervención gubernamental. Cuándo y cómo debía intervenir el Gobierno se decidía de una manera pragmática y *ad hoc*.

En Estados Unidos, el principal defensor del *laissez-faire* fue el editorialista William Leggett, cuya fe en un mercado sin restricciones era ciertamente extrema. Escribió que lo que mejor servía siempre al interés de la comunidad era confiar en el «simple orden de la naturaleza». La política más eficaz que podían aplicar los gobiernos era acatar la «máxima de *laissez-nous faire*», en otras palabras, permitir la libre competencia entre individuos y limitar al mínimo la intervención gubernamental. [46]

Sin embargo, al igual que ocurrió en otros lugares, también hubo escritores influyentes que cuestionaron estas ideas. Francis Lieber, el editor de la *Encyclopedia Americana* y un respetado profesor de economía política, tenía una opinión lo suficientemente buena de Bastiat como para traducirlo al inglés. Pero aparentemente no veía ninguna contradicción en afirmar que un Estado fuerte era «esencial para el pleno desarrollo de las facultades [del hombre]» y que su propósito era alcanzar «los objetivos más elevados del hombre y la sociedad». [47] Lieber escribió que, «en líneas generales», el objetivo del Estado era «ayudar a la sociedad a obtener el máximo grado de civilización o el mayor desarrollo posible del hombre, tanto eliminando obstáculos como ayudando directamente». [48]

Todo ello demuestra, una vez más, que el «liberalismo clásico» no era el imperante durante el siglo XIX. En realidad, el concepto que desempeña este papel en los debates actuales sobre el liberalismo no existía durante el período que se examina. Los liberales tenían una gran variedad de opiniones económicas, a menudo eran incoherentes y ellos mismos casi nunca utilizaban el término «liberalismo» para referirse a sus ideas económicas.

Tal vez sea especialmente útil tener en cuenta este hecho cuando se examina el liberalismo alemán. Ahora suele considerarse a Alemania ajena a la tradición liberal, y esto tiene mucho que ver con el supuesto estatismo del liberalismo alemán. Pero lo cierto es que los liberales alemanes se parecían mucho a sus homólogos de otros lugares de Europa. Estuvieron divididos sobre la cuestión de la política económica y la intervención gubernamental. Podían defender el *laissez-faire* en unos casos y en otros, no. Entre ellos había partidarios del libre comercio y también defensores del proteccionismo. La mayoría creía que la política económica debía responder a las circunstancias concretas y adaptarse a las situaciones particulares.

Al igual que los liberales de otros países, los alemanes estaban preocupados por la «cuestión social». Los defensores del *laissez-faire* estricto también representaban una clara minoría en Alemania. Los liberales alemanes conocían las deplorables condiciones de los trabajadores ingleses y sabían que el problema se estaba extendiendo a Francia. En los años treinta, los efectos de la industrialización también empezaban a ser visibles en Alemania y muchos se alarmaron ante el avance del pauperismo en su país. En este contexto Von Stein publica *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* (*Socialismo y comunismo en la Francia contemporánea*), que debe entenderse como una advertencia a los liberales alemanes.

Un exponente del *laissez-faire* fue John Prince Smith, de padres ingleses pero nacionalizado prusiano. Smith se mudó al este de Prusia en 1831 y se convirtió en la principal figura del movimiento alemán a favor del libre comercio. Era un gran admirador de Bastiat y quería crear en Alemania un movimiento similar a la Liga contra la Ley de los Cereales. Gran parte de su labor tenía por objeto convencer a los liberales alemanes de la conveniencia del libre comercio. Otros fervientes partidarios del *laissez-faire* fueron Karl Heinrich Rau y David Hansemann.

Pero la mayoría de los liberales alemanes rechazaban los postulados más radicales del *laissez-faire*. Utilizaban los términos despectivos «smithianismo», «manchesterismo» y «pseudosistema de libertad» para designar lo que hoy llamamos economía del *laissez-faire*.[49] El liberal Friedrich List, que había pasado algún tiempo en París en 1830-1831 y era uno de los fundadores del *Staats-Lexikon*, acusó a la economía del *laissez-faire* y de libre mercado de no ser más que «*Individualismus*», es decir, egoísmo. Se sacrificaba el bienestar de la comunidad nacional a la adquisición individual de riqueza.[50]

Los autores del *Staats-Lexikon* expresaron opiniones matizadas y a menudo ambiguas o incluso contradictorias. Robert von Mohl, un profesor de economía política, escribió que «no se debe malinterpretar el *laissez faire, laissez passer*. Pues una cosa es interferir en el lugar equivocado y otra muy distinta ofrecer ayuda donde se necesite».[51] Las limitaciones de la libertad eran perfectamente aceptables cuando eran «en aras del objetivo superior de toda la comunidad». Von Mohl enumeró un largo listado de intervenciones gubernamentales aceptables: escuelas para la formación de trabajadores, seguros, préstamos a bajo interés, cajas de ahorros patrocinadas por el Gobierno y asociaciones de beneficencia. Recomendaba que el Gobierno prohibiera el trabajo infantil y las jornadas excesivamente largas, y sugería que el Estado podía intentar legítimamente fijar salarios mínimos.[52]

Tampoco los liberales alemanes consideraban los derechos de propiedad tan sagrados o inalienables. El artículo de Karl Rotteck titulado «Property» defendía los derechos de propiedad, pero también rechazaba la «libertad de empresa ilimitada», que equiparaba a «una guerra de todos contra todos». Como otros liberales alemanes, Rotteck se oponía a la acumulación de riqueza en manos de una «horrible aristocracia del dinero». Abogaba por leyes para regular el comercio y la industria, y creía que el Estado tenía la obligación de ayudar a los más necesitados.[53]

En otras palabras, la gran mayoría de los liberales del siglo XIX, ya fueran británicos, franceses o alemanes, no eran tan contrarios a la intervención gubernamental. Tampoco abogaban por los derechos de propiedad absolutos. Y, sin duda, no creían que los individuos que perseguían su propio interés crearían espontáneamente una distribución equitativa de la riqueza o armonía social. Denunciaban sin ambages el egoísmo y el individualismo. La minoría de los liberales que defendía los principios estrictos del *laissez-faire* fue criticada con severidad por los demás.

Los liberales sobre las colonias

Algunos liberales sostenían que la adquisición de colonias podía contribuir a resolver la cuestión social. Sin embargo, su postura sobre el colonialismo es más compleja de lo que podría parecer en un principio. Una simple mirada a las actitudes de los liberales de Gran Bretaña y Francia, los dos principales países colonizadores a mediados del siglo XIX, lo demuestra. Resulta que los liberales podían estar tanto a favor como en contra de la adquisición de colonias.

Los liberales franceses protestaron enérgicamente cuando, en vísperas de la revolución de 1830, Carlos X invadió Argelia en lo que parecía una maniobra premeditada para ganarse el favor de la población. Equiparaban las colonias al Gobierno aristocrático y autocrático. El diputado liberal Amédée Desjobert, un discípulo de Jean-Baptiste Say, denunció desde el principio el gobierno colonial en África. Afirmó reiteradamente en la Cámara de Diputados que era aborrecible desde un punto de vista ético y fundamentalmente incompatible con los principios políticos liberales. Frédéric Bastiat era también un virulento detractor del colonialismo, al que calificó como «repugnante». Henri Fonfrède, otro destacado periodista liberal, tildó la colonización del territorio argelino de «vergonzosa».

Afirmaba que los franceses no estaban civilizando, estaban exterminando. [54]

Esta manera de pensar alineaba a los franceses críticos con el colonialismo y a los partidarios del libre comercio británicos como Richard Cobden y John Bright, líderes de la Liga contra la Ley de los Cereales. También denunciaban un imperio basado en la conquista violenta que solo servía a los intereses de una pequeña minoría de la población. Según las famosas palabras de Bright, el imperio era «un gigantesco sistema de ayuda exterior para la aristocracia». De un modo similar, un escritor de la *Westminster Review* afirmaba que el colonialismo era una «parte esencial de la trama general según la cual el pueblo llano debe financiar a la aristocracia de Inglaterra». [55] Como si quisieran confirmar este punto de vista liberal, los conservadores *tories* interpretaron el ataque contra las colonias de Gran Bretaña como un intento de «llevar a cabo [una] revolución social». [56] El liberalismo era un «amplio movimiento democrático», un ataque contra la Constitución y un intento de destruir a la aristocracia. [57]

Pero los liberales también podían hacer gala de una buena dosis de incoherencia e hipocresía sobre la cuestión de las colonias. Tras criticar enérgicamente a Carlos X por ocupar Argelia, muchos de ellos cambiaron de opinión cuando llegaron al poder. Incluso siguieron aprobando la conquista de Argelia después de que topara con una feroz resistencia local y entrañara la matanza de civiles inocentes, la expropiación de propiedades y el incendio de granjas y silos. Algunos describieron públicamente la brutalidad como «desafortunadas necesidades». [58] Uno de estos liberales era Alexis de Tocqueville.

Los liberales justificaron de diferentes maneras la posesión de colonias. Sus argumentos tendían a diferir de los de los conservadores y los ultramonárquicos. Naturalmente, los liberales también hablaban del honor y la gloria de Francia, pero parecían honrar a una Francia diferente. Para

ellos, las colonias ya no tenían que ver con elevar el prestigio de la monarquía y la aristocracia, sino con mejorar la vida de las clases media y baja. Al menos, eso es lo que decían.

Algunos argumentaron que Argelia proporcionaría mercados más amplios para los productos manufacturados franceses y fuentes de materias primas, lo que ayudaría a la industria. Ofrecería una salida a los pobres y a los desempleados urbanos de Francia, lo que atenuaría también la amenaza que representaban para el orden público. Tocqueville y otros liberales creían que la adquisición de colonias podía servir de antídoto contra la degeneración moral y física que, en su opinión, estaba sufriendo Francia durante la Monarquía de Julio. Alegaban que para sobrevivir y prosperar en las colonias era necesario trabajar duro y que la cultura del esfuerzo transformaría a los franceses en ciudadanos viriles, patrióticos y respetuosos con la ley. Algunos liberales también se refirieron a la «misión civilizadora» de Francia, una expresión que apareció por primera vez en los diccionarios franceses en torno a 1840 con referencia específica a la colonización de Argelia. [59]

A finales de los años treinta y cuarenta, muchos británicos llegaron a la conclusión de que la mejor manera de mantener la posición de liderazgo de Gran Bretaña en el mundo no era a través de la conquista y la explotación, sino con un nuevo tipo de imperio basado en el libre comercio. Sostenían que, debido a la primacía industrial de Gran Bretaña, su economía no se vería perjudicada si renunciaba a sus colonias; al contrario, permitiría a Gran Bretaña conseguir prácticamente el monopolio industrial y también mantenerlo con unos costes menores. Joseph Hume, un miembro liberal del Parlamento, razonó que conceder la independencia a las colonias británicas no debía suponer ningún problema, ya que, de todos modos, el libre comercio «convertiría a todo el mundo en nuestro tributario». [60] Al oír estos argumentos, el economista alemán Friedrich List tildó al libre comercio de una estrategia neomercantilista para la dominación británica del mundo.

Otros liberales británicos afirmaban que Gran Bretaña necesitaba tanto un «imperio formal» como otro «informal», libre comercio y también «asentamientos de colonos». A muchos les sedujeron las ideas del teórico del colonialismo Edward Gibbon Wakefield. Wakefield sostenía que las economías de los Estados comerciales avanzados como Inglaterra corrían un peligro constante de estancamiento y declive. Tendían a la superpoblación, la sobreproducción y el excedente de capital. Por tanto, necesitaban tierras nuevas para sus poblaciones, mercados para sus productos y nuevos territorios en los que invertir. Solo gracias a las colonias (como Australia, Nueva Zelanda y Canadá) podía la Gran Bretaña industrial seguir creciendo y evitar la agitación social.

Las ideas de Wakefield tuvieron un gran eco entre los liberales británicos. John Stuart Mill se consideraba su discípulo y le rindió homenaje en *Principios de economía política*. Mill afirmaba que si se transferían a las colonias una décima parte del capital y de los trabajadores británicos, los salarios y los ingresos se beneficiarían. [61]

Muchos liberales franceses también estaban a favor de este nuevo tipo de imperio. Say ya había tenido el gusto de predecir en 1814 que «el viejo sistema colonial se desmoronará en todas partes». [62] No obstante, esto no significaba que estuviera totalmente en contra del colonialismo. Más bien, Say se inclinaba por lo que él y otros denominaban una «verdadera colonización», [63] basada en los asentamientos de colonos. Al parecer, pensaba que para lograr este tipo de colonización nueva y «verdadera» no eran necesarias victorias militares, sino que podía conseguirse gracias a su sabiduría superior. Escribió que los europeos, debido a su enorme talento empresarial, estaban destinados a gobernar el mundo.

La mayoría de los liberales europeos daban por sentado que tenían derecho a subyugar a poblaciones «atrasadas», que eran «todavía bárbaras». Sin embargo, como explicaba Mill, esto no los autorizaba a hacer lo que quisieran con ellos o a perseguir un engrandecimiento ilimitado a sus

expensas. Mill escribió que la dominación de otro pueblo era «un modo legítimo de gobierno al tratar con bárbaros, siempre y cuando el fin sea la mejoría de su situación y los medios estén justificados para alcanzar realmente ese fin». [64] Además, sostenía que el objetivo de la dominación colonial debía ser el autogobierno de los nativos. Estaba justificada si se trataba de una iniciativa educativa concebida para crear en todas partes sociedades con gobierno propio, momento en el que no habría necesidad de potencias imperiales.

La batalla de los liberales con la religión

Aunque el socialismo y las demandas de democracia eran una amenaza creciente, los liberales de mediados del siglo XIX seguían temiendo a las fuerzas reaccionarias de la derecha. En Francia, la amenaza de una contrarrevolución seguía siendo muy real y, como siempre, los enemigos derechistas del liberalismo recibían una ayuda crucial de las Iglesias tradicionales, ya fuera la católica o la protestante. Así pues, el período comprendido entre las revoluciones de 1830 y 1848 fue un período de profunda reflexión sobre la relación tensa y a menudo hostil entre el liberalismo y la religión. Un número cada vez mayor de liberales rechazaba la idea de que las religiones tradicionales —la católica, la protestante y la judía— pudieran ser siquiera compatibles con los principios políticos liberales.

El liberalismo y la Iglesia católica

En los últimos años de la Restauración francesa la alianza entre el trono y el altar se fortaleció. La Asamblea, dominada por los ultramonárquicos, aprobó leyes represivas que indignaron profundamente a los liberales. Una de ellas era una medida que compensaba a los antiguos exiliados por las

propiedades que habían perdido durante la revolución. Otros proyectos de ley legalizaban las órdenes religiosas ilegalizadas durante la revolución y criminalizaban a los «sacrílegos» religiosos, a los que se definía de manera muy imprecisa.

Estas leyes represivas fueron muy impopulares entre la población y provocaron una fuerte reacción en contra. Se extendieron los rumores acerca de una conspiración dirigida por sacerdotes cuya intención era instaurar una teocracia. Los liberales aprovecharon estos miedos y lanzaron una intensa ofensiva propagandística. Inundaron el país de panfletos políticos, viñetas, libros baratos y folletos anticlericales para denigrar y desacreditar a la Iglesia. Se distribuyeron ediciones baratas de las obras anticlericales de Voltaire y ejemplares de la Constitución Civil del Clero. El *Courrier français* formuló una típica advertencia cuando llamó al clero católico «el enemigo de las constituciones liberales, de las garantías sociales, de todo lo que emancipa a la inteligencia humana». [65]

La indignación popular por la connivencia de la Iglesia con el absolutismo se tradujo en reiterados estallidos anticlericales durante revolución de Julio y los días siguientes, que el Gobierno liberal permitió tácitamente. Por tanto, había motivos para creer que el rumbo anticlerical se mantendría y que había llegado la hora de desmantelar el Concordato, el acuerdo entre la Iglesia y el Estado negociado con Napoleón.

Sin embargo, el nuevo Gobierno supuestamente liberal truncó las esperanzas depositadas por numerosos liberales en esta cuestión, así como en muchas otras. La nueva Constitución degradó el catolicismo de religión oficial del Estado a «la religión de la mayoría» y prometió tolerancia religiosa y libertad de asociación, pero no desmanteló el Concordato. La relación especial entre la Iglesia y el Estado siguió en vigor: el Gobierno mantuvo su apoyo y el control de la Iglesia. El papa Gregorio XVI acabó sintiéndose lo suficientemente satisfecho con la Monarquía de Julio como para pedir al clero francés que rezara por el nuevo rey.

Pero ¿significaba esto que el papa consideraba el catolicismo compatible con los principios de gobierno liberales? ¿Era posible ser buen católico y liberal? Un grupo de católicos respondió a la pregunta con un rotundo sí. Al frente estaban los sacerdotes Hughes-Félicité de Lamennais y Henri-Dominique de Lacordaire, y el noble Charles de Montalembert.

Poco después de las «jornadas de julio», los tres hombres fundaron un periódico llamado *L'avenir* (*El futuro*). El periódico afirmaba en su cabecera que era católico y «verdaderamente liberal». Uno de sus primeros artículos declaraba incluso que «es un contrasentido no ser liberal cuando se es católico». [66] Pero muchos seguían siendo escépticos.

L'avenir tenía tres objetivos principales: atraer al clero católico alejándolo de los conservadores y los contrarrevolucionarios, convencer a los católicos de que podían ser liberales y persuadir al Gobierno para que renunciara a su control de la Iglesia. Los escritores del *L'avenir* acusaron al Gobierno de no ser suficientemente liberal. El catolicismo solo podía prosperar si quedaba libre del control y la injerencia del Gobierno. Solo entonces podía cumplir su papel predestinado de llevar la estabilidad y el orden a Francia.

Al fin y al cabo, los católicos liberales tenían ante sí el ejemplo de la católica Bélgica. La Constitución belga, creada durante su revolución en 1830, establecía la separación entre la Iglesia y el Estado, y, sin embargo, el catolicismo prosperaba visiblemente en el país. Bélgica era la prueba de que los católicos podían ser liberales y de que a la Iglesia católica podía irle bien con un sistema de gobierno liberal.

La jerarquía eclesiástica de Francia censuró públicamente estas opiniones y *L'avenir* solo duró un año. Después, en un acto que tendría consecuencias trascendentales para la historia del liberalismo, el papa Gregorio XVI hizo pública su encíclica *Mirari Vos* (1832), en la que reprendía a todos los liberales católicos. Sin medir sus palabras, calificaba al liberalismo de mortal «pestilencia» porque llevaba a la indiferencia

religiosa y hacía que las personas se cuestionaran la obediencia que debían a sus gobiernos. El papa condenaba explícitamente la separación entre la Iglesia y el Estado, la libertad de conciencia e incluso defendía la quema de libros.

Con este acto, el papa enviaba otro poderoso mensaje a todo el mundo: los principios de gobierno liberales eran fundamentalmente incompatibles con el catolicismo romano. El cisma abierto entre la Iglesia y el liberalismo, que había comenzado con la condena de papa Pío VI de la Revolución Francesa, se había ensanchado.

Mirari Vos asestó un golpe devastador a los liberales católicos de todo el mundo. Algunos obedecieron al papa, abandonaron la lucha y guardaron silencio. Pero su condena no acalló del todo al movimiento católico liberal. Montalembert resurgiría como uno de sus principales dirigentes. Ni Dupanloup ni Lacordaire se rindieron. Y aparecieron otros católicos liberales relevantes, como Ignaz von Döllinger en Alemania, su discípulo lord Acton en Gran Bretaña y Orestes Brownson en Estados Unidos. Numerosos italianos, españoles e hispanoamericanos siguieron aferrándose a la idea de que el catolicismo era compatible con los principios políticos liberales. Algunos incluso soñaban con un papa más liberal que reformara la Iglesia y revitalizara el catolicismo en consonancia con el *Zeitgeist* liberal. Aunque Tocqueville no era creyente, *La democracia en América* sugería que el catolicismo podía sobrevivir e incluso prosperar en una democracia.

El liberalismo y el protestantismo

Los liberales no católicos suscribían todo un espectro de creencias religiosas. Aunque pocos eran ateos, muchos eran furibundamente anticatólicos. Algunos se llamaban a sí mismos «cristianos liberales» y creían en un tipo de protestantismo similar a la religión promovida por Villers, Constant y de Staël. Propugnaban lo que el economista político

liberal Jean-Charles-Léonard Sismondi llamó, en una carta dirigida al líder de los unitarios estadounidenses William Ellery Channing, una «religión racional y liberal». [67] Naturalmente, para los tradicionalistas cristianos esto no era ninguna religión.

La batalla liberal contra la ortodoxia tanto católica como protestante se volvió particularmente intensa en Alemania, la cuna de la teología liberal y el lugar donde se estaba llevando a cabo la crítica bíblica más avanzada. En los años veinte del siglo XIX se publicaron varios libros provocadores, a menudo con títulos que hacían referencia a la vida de Jesús y que pretendían investigar la Biblia con el objetivo de separar lo que era exacto desde el punto de vista histórico y lo que no. Estos libros causaron bastante revuelo e inflamaron las relaciones entre los liberales y los ortodoxos.

El teólogo Heinrich Eberhard Paulus escribió uno de estos libros en 1828. Das Leben Jesu, als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums (La vida de Jesús como base de un relato puramente histórico del cristianismo primitivo) ofrecía explicaciones racionales y naturales de los milagros de la Biblia. Algunos años más tarde, su alumno David Strauss causó un escándalo mayor con su Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet (La vida de Jesús examinada críticamente). El libro afirmaba que todos los acontecimientos importantes de la vida de Jesús narrados en la Biblia no solo eran inexactos empíricamente, sino también mitos inventados por los primeros cristianos.

La revolución de Julio convenció a los dirigentes alemanes de que estas ideas suponían una seria amenaza para su autoridad. Federico Guillermo IV, que ascendió al trono de Prusia en 1840, ejerció de inmediato más presión sobre los pastores protestantes para que proclamasen su ortodoxia religiosa o abandonaran sus cargos. Ernst Wilhelm Hengstenberg, de la *Evangelische Kirchenzeitung*, colaboró con entusiasmo en la empresa. Juntos redoblaron sus esfuerzos para eliminar todas las influencias racionalistas de la Iglesia protestante. Los pastores liberales fueron amenazados, acosados y con el

tiempo reemplazados por otros neoortodoxos. El «*Zeitgeist* liberal» fue denunciado incesantemente como obra del diablo, y los reformadores religiosos acusados de alentar toda clase de pecados. Los alemanes fueron advertidos de que se enfrentarían a la ira de Dios si imitaban a los franceses exigiendo cambios constitucionales y pregonando las «ideas del 89».

Federico Guillermo no solo forjó alianzas con las Iglesias protestantes; también apoyó al sector más conservador de la Iglesia católica. Gracias a su bendición, Alemania se convirtió en la sede de un gran número de misiones y peregrinaciones religiosas católicas que, para consternación y frustración de los liberales, fueron extremadamente populares. En 1844, medio millón de peregrinos viajó en solo siete semanas hasta la ciudad de Tréveris para ver la Sábana Santa, el sudario con el que supuestamente fue envuelto Jesús en su entierro, convirtiéndose en la mayor peregrinación en la historia de Europa.

Los liberales alemanes contraatacaron a pesar del clima hostil. Los escritores del *Staats-Lexikon* denunciaron reiteradamente en los términos más enérgicos a los movimientos neoortodoxos. Fueron especialmente duros con el catolicismo. En un artículo incluso se llegó a llamar al papa el «peor enemigo de la nación alemana», y en una larga entrada sobre los jesuitas se los acusaba de intentar imponer en el mundo un «imperio de tinieblas y superstición». Su objetivo era traer de vuelta «una época de barbarie, inquisición y autos de fe». El *Staats-Lexikon* tampoco perdonó a la neoortodoxia protestante, a la que atacó por propagar «la superstición, el oscurantismo, la ignorancia, el despotismo jerárquico y la intolerancia».

Sin embargo, el ateísmo era rotundamente rechazado. Uno de los autores decía que la religión era fundamental, porque era la «educadora moral de la humanidad». «La religión convierte cada deber cívico en un asunto de la conciencia», escribió otro. [68]

Al rechazar, por una parte, el ateísmo y, por otra, la superstición, los autores liberales del *Staats-Lexikon* propugnaban una religión liberal y

racional como la que hicimos referencia anteriormente, es decir, una religión menos centrada en los dogmas, la liturgia y la obediencia, y más preocupada por mejorar la moral pública. Heinrich Paulus, autor de una de las vidas de Jesús mencionadas, escribió los artículos que tratan expresamente de la Biblia. El Nuevo Testamento, dijo, no debía ser leído como expresión de una «metafísica teológica», sino que más bien ofrecía instrucciones prácticas a quienes deseaban llevar una vida moral. El verdadero cristianismo era una religión que se mantenía al día, evolucionaba y mejoraba siguiendo la marcha de la historia. Solo entonces podía cumplir su propósito, que era moralizar la sociedad. [69]

En los años cuarenta del siglo XIX surgieron dos movimientos religiosos que preocuparon a las autoridades alemanas más que cualquier enciclopedia. En 1841, un grupo de pastores protestantes fundó un movimiento llamado los Amigos Protestantes, también conocido como los Amigos de la Luz. Su objetivo era crear una Iglesia popular libre del control tanto del Gobierno como de la ortodoxia religiosa. Celebraban reuniones al aire libre en las que personas de diferentes orígenes y credos se reunían para debatir temas de importancia religiosa y política. Pronto empezaron a exigir libertad de prensa, de expresión y de asociación, así como un gobierno más representativo.

Las autoridades prusianas no tardaron en percibir la amenaza. Acusaron a los dirigentes del movimiento de ser ateos encubiertos cuyo único fin era propagar la revolución. En agosto de 1845 se prohibieron por ley sus reuniones.

En diciembre de 1844, un sacerdote católico excomulgado fundó, con la ayuda de un demócrata radical, un segundo movimiento disidente llamado los «católicos alemanes». Ambos rechazaban el autoritarismo y lo que consideraban dogmas supersticiosos de la Iglesia católica, y estaban escandalizados por las peregrinaciones para ver la Sábana Santa. Los protestantes liberales se unieron pronto a los «católicos alemanes» y, juntos,

fundaron sus propias congregaciones ecuménicas, dirigidas democráticamente. Algunos miembros comenzaron a hablar de una «religión de la humanidad» que debía unir y trascender todas las confesiones. Abogaban por la plena libertad religiosa y la separación entre Iglesia y Estado.

Se calcula que, en 1848, el número de miembros del movimiento de los católicos alemanes había aumentado hasta llegar a los ciento cincuenta mil, y se estaba convirtiendo con rapidez en el mayor movimiento de protesta de la Alemania prerrevolucionaria. Eufórico por sus éxitos, el abogado y político liberal Gustav von Struve escribió que el catolicismo alemán había logrado más en solo unos meses que el liberalismo político desde las guerras de Liberación. [70]

El liberalismo y el judaísmo

La nueva conceptualización del cristianismo como una religión liberal y ecuménica tuvo consecuencias importantes para los judíos. El judaísmo había estado experimentando su propia liberalización. En los años diez del siglo XIX comenzaron las reformas de los servicios de las sinagogas y, para mediados de los años cuarenta, el movimiento reformista se había extendido y había ganado adeptos. Las congregaciones introdujeron cambios en las prácticas y creencias tradicionales, como los asientos mixtos, el empleo del alemán en los servicios, la celebración de las fiestas durante un día, y el uso de un cantor y un coro. El objetivo de los reformadores era revitalizar y modernizar el judaísmo; al igual que sus homólogos liberales, los liberales judíos restaban importancia a lo que denominaban la mera práctica de la religión y en su lugar hacían hincapié en su esencia moral. Por tanto, era posible construir puentes entre los judíos liberales y los cristianos liberales. [71] Muchos judíos fueron bien recibidos por los Amigos de la Luz y los «católicos alemanes», y se unieron a ellos.

No obstante, no se debe exagerar el ecumenismo de los cristianos liberales. El judaísmo reformista estaba estrechamente relacionado con la cuestión de la emancipación judía. Muchos judíos liberales ansiaban la plena igualdad cívica y política. Los liberales alemanes debatieron la cuestión, y algunos como Gustav Struve y Carl Scholl, el ministro disidente de Mannheim, se convirtieron en firmes defensores de la misma. Struve tildó de «falso liberalismo» aquel que no apoyara la emancipación y el derecho a voto de los judíos. Scholl se casó con Regine Eller, la hija de un rabino, en una ceremonia civil en 1862. [72]

Sin embargo, la mayoría de los liberales alemanes no se mostraron tan entusiastas, y las propuestas de conceder la igualdad civil y política a los judíos fueron repetidamente derrotadas en los parlamentos estatales. Algunos liberales dijeron que solo se debía conceder la emancipación a los judíos después de que estos hubieran «mejorado» moralmente. Una vez más, muchos liberales deseaban trascender las diferencias religiosas en lugar de aceptarlas. [73] Y la religión que, creían, podría trascender a las demás a menudo se parecía a alguna versión del protestantismo liberal.

La crítica socialista de la religión liberal

Los primeros socialistas compartían la hostilidad de los liberales hacia el catolicismo contemporáneo y, al igual que ellos, anhelaban una religión más práctica y humanitaria. Sin embargo, la mayoría no se sentía atraída por el protestantismo liberal. Lo consideraban una religión excesivamente intelectual e individualista. Les decepcionaba que los liberales denunciaran el egoísmo y hablaran de la necesidad de reformas a menudo, pero al final se limitaran a hacer prédicas sobre la edificación moral y el progreso intelectual.

Los seguidores de Robert Owen, profundamente recelosos de la Iglesia oficial inglesa, fundaron sus propias iglesias. Los miembros del movimiento

obrero británico llamado cartismo pidieron un retorno a los preceptos del cristianismo primitivo y los valores de Jesús: igualdad, fraternidad y solidaridad. «Cristo era el primer cartista y la democracia es el Evangelio llevado a la práctica», declaraba su líder, Ernest Harney.[74] El socialista francés Étienne Cabet afirmaba que el «comunismo es cristianismo», mientras que otros decían que era «el Evangelio en acción».[75]

* * *

En los años treinta y cuarenta del siglo XIX, los liberales compartían un deseo de reforma y progreso, pero discrepaban con frecuencia sobre lo que eso significaba en la práctica. ¿Cuánta democracia debían apoyar? ¿Cuántas reformas sociales y de qué tipo debían promoverse? ¿Era correcto, en determinadas circunstancias, defender el uso de la violencia contra regímenes opresivos? Las colonias, ¿redundaban en beneficio del país? Y por último, pero no menos importante, ¿qué ocurre con la relación entre el liberalismo y la religión?

Resulta que, en realidad, muchas de nuestras ideas preconcebidas sobre el liberalismo del siglo XIX tienen poca base. Aunque sería una simplificación excesiva decir que todos los liberales eran antidemocráticos, la mayoría se mostraban preocupados ante la posibilidad del sufragio universal. Tampoco eran todos unos entusiastas del *laissez-faire* o unos acérrimos defensores del colonialismo. Sus creencias religiosas eran mucho más ricas y diversas de lo que suele pensarse. Aunque dirigían su armamento pesado contra los contrarrevolucionarios y los conservadores políticos y religiosos, también discutían entre ellos. Los liberales de toda Europa, Estados Unidos y otros lugares debatían cuál era el significado del «verdadero liberalismo».

Hay algo que destaca en todos estos debates que podría sorprendernos hoy. Al igual que sus antepasados, la mayoría de los liberales de mediados

del siglo XIX no daba tanta importancia a la defensa de los derechos y los intereses del individuo como hemos llegado a creer. Eso equivaldría para ellos defender el egoísmo.

Los liberales siempre se vieron a sí mismos luchando por el bien común y continuaron considerando este bien común en términos morales. Puede que hoy pensemos que eran ingenuos, ilusos o directamente hipócritas. Sin embargo, para los liberales del siglo XIX, ser liberal significaba sobre todo creer en un proyecto ético. Implicaba suscribir un ideal moral que se remontaba a siglos. Los liberales habrían estado de acuerdo con Giuseppe Mazzini, quien en su artículo «Deberes del hombre» declaraba que una sociedad liberal no podía basarse únicamente en una teoría de los derechos. «Los derechos solo pueden existir como consecuencia de deberes cumplidos —escribió—,o corremos el riesgo de generar egoístas... [lo que] siempre conduce a resultados desastrosos y deplorables.» [76]

4

La cuestión del carácter

> La degradación de la moral pública os traerá pronto, muy pronto tal vez, nuevas revoluciones.
>
> ALEXIS DE TOCQUEVILLE, 1848

El 17 de enero de 1848 Tocqueville pronunció un discurso ante la Asamblea Nacional francesa que se ha hecho célebre. Con una asombrosa clarividencia, predijo que se avecinaba otra revolución. Esta sobrevendría por culpa de los muchos vicios de la Monarquía de Julio, su carencia de verdaderos líderes, su desinterés por acometer reformas y su indiferencia frente a la penosa situación de los pobres. Añadió que sus colegas diputados debían ser conscientes de que, debido a su intransigencia en muchas cuestiones y de la corrupción generalizada del sistema político, los trabajadores franceses ya no se contentaban únicamente con reformas políticas; ahora querían subvertir todo el orden social. «Dormimos sobre un volcán», aseveró Tocqueville.

El volcán al que se refería Tocqueville era el socialismo. Menos de un mes después de que pronunciara este discurso, la multitud volvió a abarrotar una vez más las calles de París, esta vez para reclamar un Gobierno democrático y socialista.

La debacle de 1848

El año 1846 estuvo marcado por una grave depresión industrial y agraria que causó enormes padecimientos a los trabajadores y los campesinos franceses. A finales de 1847, una tercera parte de los obreros parisinos se encontraba sin empleo. Mientras tanto, el Gobierno francés se negaba a emprender reformas y a ampliar el derecho a voto, al tiempo que abundaban las denuncias de sobornos y de corrupción gubernamentales. [1] Las críticas al Gobierno de Guizot fueron en aumento. En un conocido párrafo de *Las luchas de clases en Francia* (1850), Karl Marx afirmaba que la Monarquía de Julio no era «más que una sociedad por acciones para la explotación de la riqueza nacional de Francia».

Durante años, los líderes de la oposición liberal habían presionado sin éxito al Gobierno de Guizot para que llevara a cabo una ampliación del derecho a voto y otras reformas. Frustrados, recurrieron a la agitación popular y organizaron banquetes en las provincias para recabar apoyos. El plan era que estos encuentros culminaran en un enorme banquete en París el 22 de febrero de 1848. El Gobierno, temeroso de una insurrección, prohibió el banquete y la policía atacó a los manifestantes. Una multitud indignada por las despóticas medidas salió a las calles gritando «abajo Guizot» y «vivan las reformas» al tiempo que levantaba barricadas. Guizot dimitió; Luis Felipe abdicó y huyó de Francia.

La Cámara de Diputados, apremiada por la multitud, eligió un Gobierno provisional encabezado por nueve notorios republicanos y dos conocidos socialistas: Louis Blanc y un obrero llamado Alexandre Martin. Este Gobierno convocó de inmediato unos comicios para elegir una Asamblea Constituyente, cuyo mandato era redactar una nueva constitución basada en el sufragio universal masculino. De este modo, Francia efectuó en cuestión de días una transición de una monarquía constitucional basada en un sufragio muy limitado a una república basada en el sufragio más

democrático de todos los implantados en Europa. La cifra de electores aumentó de 250.000 a cerca de diez millones de hombres.

Sin embargo, como había predicho Tocqueville, esta ampliación del derecho a voto no bastó para apaciguar a la multitud. El 25 de febrero volvió a congregarse, esta vez para exigir el «derecho al trabajo». En respuesta a la implacable presión popular, el Gobierno anunció la creación de unos Talleres Nacionales con el fin de crear empleo. También aprobó medidas sociales y políticas tan progresistas como la abolición de la pena capital para los delitos políticos y la esclavitud en las colonias.

Esta fase inicial de la revolución despertó en general simpatía tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos. Los cartistas felicitaron al pueblo francés y organizaron varias manifestaciones multitudinarias con la esperanza de convencer a su propio Parlamento de que concediera el derecho a voto a todos los varones adultos británicos. John Stuart Mill acogió la noticia con alegría. «Nada puede superar su importancia para el mundo o la magnitud de los intereses que están en juego en su éxito», dijo. [2] Ningún Gobierno podía esperar sobrevivir si no promovía reformas. El Gobierno de Luis Felipe, impulsado solo por la «desvergonzada búsqueda del lucro personal», [3] había sido profundamente decepcionante.

Hubo celebraciones en todo Estados Unidos y la prensa alabó la revolución relativamente incruenta y el traspaso pacífico del poder. El embajador estadounidense en París reconoció la República Francesa cuatro días después de que fuera proclamada y el presidente Polk felicitó al pueblo francés, calificando la revolución de «espectáculo sublime». [4] El Congreso envió un mensaje similar.

La noticia de la revolución en París provocó agitación en Europa central, donde los liberales, apoyados por los trabajadores, exigían una reforma constitucional. Ante la resistencia de los gobiernos, el pueblo se levantó y los gobernantes capitularon. La caída del Gobierno en Prusia animó a los liberales de los diferentes estados alemanes a reunirse en una asamblea en

Frankfurt para redactar la constitución de una Alemania unificada. Sus sueños más anhelados parecían hacerse realidad. Federico Guillermo IV de Prusia concluyó que «Satán [andaba] suelto otra vez». [5]

Las repercusiones no terminaron ahí. En la península italiana y en Sicilia, las revueltas obligaron a los gobernantes a acceder a emprender reformas liberales. Los rebeldes romanos derrocaron al papa. El cabecilla del movimiento de liberación italiano, Giuseppe Garibaldi, entró en la ciudad y pidió a Mazzini que ayudara a formar un Gobierno basado en principios más liberales, que incluiría la libertad religiosa y la separación entre la Iglesia y el Estado. Ambas se decretaron rápidamente. Pío IX arremetió desde el exilio contra el liberalismo. Era «abominable, monstruoso, ilegal, impío, absurdo, sacrílego y contrario a toda ley, humana y divina». [6]

Los liberales combaten el socialismo

Los comicios para elegir una nueva Asamblea Nacional francesa celebrados el 23 de abril de 1848 fueron los primeros en Europa por sufragio universal masculino. Sin embargo, irónicamente, auparon al poder a una mayoría conservadora, incluidos muchos monárquicos, que estaba totalmente en contra de los talleres nacionales. Estos fueron clausurados. La medida provocó que hasta cincuenta mil parisinos organizaran otro alzamiento, al que se conocería como las «jornadas de junio».

Esta vez la Asamblea se negó a ceder a las presiones de la multitud y envió al general Cavaignac, famoso por su brutalidad en Argelia, a reprimir militarmente la manifestación. En tres días de sangrientos enfrentamientos murieron unos tres mil manifestantes y otros quince mil fueron detenidos; muchos de ellos enviados a campos de prisioneros en Argelia.

Los periódicos franceses y extranjeros describieron la batalla como una lucha entre la barbarie y la civilización. Llamaron a los manifestantes

«locos», «salvajes» y «caníbales» obsesionados con las matanzas y el pillaje. A los testigos les sorprendió especialmente la participación de mujeres en la insurrección y mencionaron que su furia y su crueldad eran aún peores que las de los hombres. La conclusión era que el socialismo amenazaba a la sociedad con un caos total. Cuando todo terminó, la prensa parisina celebró la victoria conseguida por «la causa del orden, la familia y la civilización». [7]

La mayoría de los liberales se convirtieron en simpatizantes del llamado Partido del Orden, también apodado Unión Liberal. A petición del general Cavaignac, varios de ellos accedieron a colaborar en una campaña propagandística concebida para proteger a Francia del embate del socialismo. Charles de Montalembert, que había sido elegido diputado, habló en nombre de muchos cuando calificó los talleres, financiados por el Gobierno, como un flagrante ataque contra los derechos de propiedad. Adolphe Thiers, que llegó a ser líder de la Unión Liberal, publicó una edición barata de su tratado *De la propiedad* en la que acusaba a los socialistas de intentar abolir el «sagrado» [8] derecho de propiedad y, con él, la familia. De hecho, los liberales hicieron mucho hincapié en este último aspecto.

El 4 de noviembre de 1848 se publicó una nueva Constitución. Concedía el derecho a voto a todos los ciudadanos varones, pero el preámbulo exponía ahora sus derechos y deberes. El artículo IV declaraba que la familia, el trabajo, la propiedad y el orden público eran la base de la república. El artículo VII afirmaba el deber de todos los ciudadanos de trabajar, ahorrar para el futuro y ayudar a los demás, obedeciendo al tiempo las leyes morales y escritas.

El 10 de diciembre de 1848 sucedió algo que nadie podría haber predicho. Los votantes en las primeras elecciones presidenciales francesas por sufragio universal masculino eligieron por mayoría aplastante a Luis Napoleón Bonaparte, sobrino del antiguo emperador. Durante la Monarquía

de Julio había intentado en dos ocasiones dar un golpe de Estado, pero había fracasado estrepitosamente en ambas. Cuando estalló la revolución de febrero, vivía exiliado en Londres. Sin embargo, desde la muerte de Napoleón I había ido circulando una leyenda napoleónica, que su sobrino avivó para aprovecharse de ella. Regresó a París, se presentó a las elecciones y ganó.

El segundo Napoleón tomó intencionadamente como modelo al primero. Se presentaba a sí mismo como alguien que estaba por encima de la política y uniría al país. Ante la derecha, se hacía pasar por el abanderado del orden y la estabilidad. Ante la izquierda, se erigía en el adalid de los trabajadores, un cruzado contra la pobreza y un líder que defendería los valores de la revolución. Prometió a todo el mundo prosperidad y gloria.

Como presidente, Luis Napoleón se alineó con el Partido del Orden. Se ilegalizaron los símbolos de la Revolución Francesa; se prohibieron los gorros frigios y se talaron los árboles de la libertad. Se cercenaron la libertad de reunión y de prensa. El Gobierno acosó a los periodistas y los activistas políticos, lo que obligó a muchos a pasar a la clandestinidad. Detuvo sumariamente a los manifestantes. En 1850 aprobó una nueva ley de sufragio que privó del derecho a voto al 30 % de la población masculina adulta y a la mayoría de los trabajadores parisinos. Algunos historiadores consideran la forma de gobierno que instaló una versión temprana del Estado policial moderno.

El temor a la revolución llevó a miembros destacados del Partido del Orden liberal a cambiar de opinión respecto a la Iglesia católica. Ahora veían que la Iglesia podía ser una buena herramienta en su lucha contra el socialismo. Thiers, que nunca se había llevado especialmente bien con la Iglesia, se dirigió a la Asamblea en enero de 1849: «Quiero hacer que la influencia del clero sea todopoderosa —declaró—. Pido que el papel del *curé* se refuerce [y] llegue a ser mucho más importante de lo que es porque cuento con él para difundir esa sólida filosofía que enseña al hombre que

está aquí en la Tierra para sufrir». [9] Los sacerdotes, proseguía Thiers, debían decirles a la muchedumbre que su sufrimiento no es culpa de los ricos, sino la voluntad de Dios, que desea incitarla a esforzarse más por su propio bien. [10] Un año más tarde, las tropas francesas restituyeron el poder al papa en Roma, donde permaneció bajo su protección hasta 1870.

Mientras tanto, el Partido del Orden liberal aprobó en marzo de 1850 la llamada ley Falloux. Esta ley permitía a los católicos abrir sus propias escuelas y también introducía la formación religiosa católica en los colegios públicos. «Hoy, cuando el comunismo violento amenaza a nuestra sociedad, es esencial que la educación llame en su auxilio al sentimiento religioso en una guerra común para repeler a los bárbaros», exponía Thiers. [11] El objetivo de una educación cristiana era «someter al niño al yugo de la obediencia... a resistirse a sus pasiones, aceptar voluntariamente la ley del trabajo y el deber, y contraer los hábitos del orden y la regularidad». [12]

Thiers fue nombrado miembro de un comité de bienestar público y en 1850 redactó un informe sobre la situación de la cuestión social en Francia. Escribió que la ayuda a los pobres era en principio encomiable, pero que para que fuera «virtuosa» tenía que ser voluntaria y espontánea. La caridad no debía ser en ningún caso obligatoria, porque entonces se volvía contraproducente y corruptora. Eliminaba cualquier sentimiento de gratitud en los pobres. La conclusión del informe era que el Estado debía mantenerse siempre dentro de los límites más estrictos posibles. [13]

También en Alemania, las primeras victorias de 1848 fueron seguidas de los temores, las disensiones y los fracasos de los liberales. Una vez ganada la batalla inicial, los liberales empezaron a discutir entre ellos. Su confusión se agravó cuando tuvieron que enfrentarse a manifestaciones obreras que a veces desembocaron en violencia. Todos los liberales querían reformas, pero estas eran de muy diversa índole y hasta sus prioridades eran diferentes. Unos creían que el objetivo más importante era la unificación de Alemania bajo una constitución; otros querían instaurar repúblicas; y aún

otros ansiaban grandes cambios sociales. Unos estaban a favor del sufragio universal masculino; otros, no.

La amenaza percibida a la propiedad infundió también miedo entre muchos liberales alemanes, lo que les empujó a hacer causa común con los conservadores. Lo que John Stuart Mill había dicho sobre la burguesía francesa también se aplicaba probablemente a las clases medias alemanas: la idea de grandes cambios sociales les inspiraba un «terror demencial» tan grande, que estaban dispuestas a arrojarse en brazos de cualquier gobierno que las protegiera de una revolución socialista. [14]

Retirada y reacción

Las revoluciones de 1848 dejaron a los liberales de toda Europa atemorizados y desmoralizados. Asustados por el activismo de la clase obrera y debilitados por su incapacidad para ponerse de acuerdo entre ellos, acabaron comprometiendo sus principios (algunos dirían que renunciaron a ellos) y, de este modo, allanaron el camino para el ascenso de dos gobernantes autoritarios: Napoleón III en Francia y, algunos años más tarde, Otto von Bismarck en Alemania. Los liberales de Alemania e Italia abandonaron toda esperanza de unificación. Las tropas francesas permanecieron en Roma hasta 1870, lo que hizo imposible la unificación de Italia con su capital natural. En Europa central, los Habsburgo recuperaron el poder, proceso que fue acompañado de una brutal represión.

A todo ello le seguiría un período de reacción que duró unos diez años. Los gobernantes enmendaron o revocaron las constituciones liberales que habían aprobado y sustituyeron a los ministros liberales por otros conservadores. En algunos lugares, las autoridades tomaron represalias haciendo uso de una fuerza brutal. En el Gran Ducado de Baden, una décima parte de los revolucionarios que se rindieron fueron juzgados por tribunales militares y ejecutados. Otros fueron condenados a largas penas de

cárcel y muchos se vieron obligados a exiliarse o a huir para evitar la persecución. Solo en Baden, unos 8.000 «cuarentayochistas» escaparon a Estados Unidos, Suiza u otros países. Los gobiernos reaccionarios censuraron la prensa, disolvieron los clubes políticos y sometieron a vigilancia a los sospechosos de ser liberales. También estrecharon sus lazos con la ortodoxia religiosa. La vuelta al poder del papa en Roma dio paso a un período de represión durísima.

Muchos llegaron a la conclusión de que el liberalismo había llegado a su fin. Algunos dijeron que, de todos modos, se había tratado de un cóctel de ideas incompatibles y obsoletas. Los liberales debían renunciar a sus sueños y decidirse a aceptar a un hombre fuerte, un «césar». [15]

Los franceses no tardarían en tener la oportunidad de hacerlo. El 2 de diciembre de 1851, el día del aniversario de la coronación de Napoleón I en 1804 y de la victoria en Austerlitz en 1805, su sobrino organizó un golpe de Estado contra la República Francesa. Luis Napoleón ordenó arrestar a los principales líderes de la oposición, disolvió la Asamblea y prometió una nueva constitución basada en la de su tío. Le seguiría un período en el que se gobernó por decreto y se suspendieron las leyes ordinarias. Miles de personas fueron encarceladas o enviadas a colonias penitenciarias, y muchas miles más se vieron obligadas a exiliarse. Otro plebiscito celebrado el 2 de diciembre de 1852, en el aniversario de su propio golpe de Estado, proclamó al presidente Luis Napoleón Bonaparte emperador de los franceses.

Siguiendo el precedente de su tío, Luis Napoleón instauró otro régimen pseudodemocrático. Se podría decir que la peor pesadilla de Constant y Tocqueville se había hecho realidad: otra dictadura disfrazada de democracia. Aunque se basaba en la soberanía popular y el Gobierno representativo, la nueva constitución otorgaba a Napoleón unos poderes mucho mayores que los de cualquiera de sus predecesores.

Napoleón III afirmó que para los intereses de la democracia siempre resultaba más útil una persona que un órgano político. [16] Redujo al mínimo el verdadero poder de las asambleas de representantes. Manipuló las elecciones y empleó la censura de la prensa y la vigilancia policial para impedir que se propagase cualquier oposición. Utilizó una cantidad sin precedentes de propaganda para influir en la opinión pública y plebiscitos para mostrar el supuesto respaldo popular de sus acciones. Tocqueville, profundamente abatido, lo denominó «despotismo imperial». [17] Mill, que sentía una profunda aversión por el emperador, prácticamente no dijo nada sobre política francesa durante más de una década. [18]

Los analistas extranjeros destacaron el carácter peculiar del régimen: Leopold von Gerlach, el consejero político más cercano de Federico Guillermo, lo llamó un «vil matrimonio entre el absolutismo y el liberalismo». [19] Para los periódicos británicos, era una nueva forma de autocracia: una combinación de democracia e imperialismo. Se inventaron neologismos para designarlo: «bonapartismo», «napoleonismo» y, como al nuevo emperador le gustaba identificarse con Julio César, «cesarismo».

Algunos tacharon a Napoleón III de socialista. Mientras estuvo preso en los años cuarenta del siglo XIX, escribió un libro, titulado *La extinción del pauperismo,* en el que expresaba su deseo de ayudar a las clases trabajadoras. Ya como emperador, emprendió una serie de reformas sociales dirigidas supuestamente a mejorar sus vidas. Abrió dos clínicas en París para los enfermos y los heridos, creó un programa de asistencia jurídica para quienes no pudieran permitírsela y concedió subvenciones a las empresas que construyeron viviendas de bajo coste para sus trabajadores. Puso en marcha un programa de obras públicas a gran escala contratando a decenas de miles de obreros para mejorar los saneamientos, el abastecimiento de agua y la circulación vial de París. A los liberales les desesperaba que estuviera intentando comprar la lealtad de los trabajadores y los alejara de la política liberal y republicana. También construyó canales,

promovió el desarrollo del sistema ferroviario y fomentó la ampliación de las entidades bancarias y crediticias.

Para disgusto de muchos, Napoleón hizo más concesiones a la Iglesia católica a cambio de su apoyo. Incrementó el presupuesto dedicado a la religión, de 39 a 48 millones de francos. El número de sacerdotes aumentó de 46.000 a 56.000. La misa pasó a ser obligatoria en las escuelas públicas los jueves y domingos, y la confesión una vez cada trimestre. Poco antes de restaurar el imperio, Napoleón colocó la primera piedra de la nueva catedral de Marsella y poco después se inauguró con gran pompa la iglesia de Santa Genoveva en París, antes el Panteón. La ceremonia incluyó el traslado de las reliquias de la santa a la iglesia en la primera gran procesión religiosa celebrada en París desde la Restauración.[20] Mientras tanto, las tropas francesas permanecían en Roma para proteger al papa.

Pío IX

Pío IX, elegido papa en 1846, había demostrado muy pronto su voluntad de acometer reformas liberales. Puso en libertad a varios prisioneros políticos, suavizó las restricciones a la prensa y estableció un comité consultivo laico para que le ayudara a gobernar. Prometió nuevas reformas y pronto fue celebrado en todo el mundo como un «papa liberal».

Pero las revoluciones de 1848 causaron una gran conmoción y le hicieron cambiar de opinión para siempre. Sorprendido de la violencia de la muchedumbre e indignado por lo que consideraba exigencias escandalosas, Pío se volvió contra el liberalismo y pasó a ser una fuerza reaccionaria durante el resto de su largo papado. Forjó una estrecha relación con los jesuitas, que simpatizaban con sus ideas cada vez más reaccionarias. Estos, junto a otros representantes católicos, publicaron multitud de libros, panfletos y artículos que culpaban de las revoluciones de 1848 al liberalismo. Afirmaban que las falsas filosofías de la Edad Moderna habían

desconcertado y hechizado a los ciudadanos, y una de las más peligrosas era el liberalismo, que había erosionado la religión y la moral. Bajo su influencia, las masas se habían vuelto egoístas y materialistas. «La sociedad está enferma, muy enferma», [21] escribió un experto en leyes católico. El liberalismo era «pura maldad». [22]

Para los propagandistas del papa, era necesaria una guerra santa contra el liberalismo o el resultado sería un estado de libertinaje y barbarie. Según su punto de vista, el liberalismo y el socialismo eran prácticamente lo mismo, o uno conducía ineludiblemente al otro. Ambos significaban la negación misma de la religión. Se necesitaba urgentemente una reeducación en los dogmas católicos o el liberalismo acabaría con todo: el patriotismo, la inteligencia, la moral y el honor. Se recurrió a un lenguaje apocalíptico para infundir miedo. En un libro traducido a varias lenguas, el experto en leyes católico Juan Donoso Cortés anunció que la civilización occidental estaba al borde de una crisis desastrosa, la «mayor catástrofe de la historia». [23] Y todo por culpa del liberalismo.

El Vaticano, en colaboración con los gobiernos reaccionarios, puso en marcha nuevas iniciativas con el fin de reeducar a la población europea en el catolicismo. Se idearon formas emotivas de piedad popular, que hacían hincapié en la obediencia, el sufrimiento y lo milagroso para atraer especialmente a las mujeres. En 1854, Pío anunció la doctrina de la Inmaculada Concepción, que declaraba libre de pecado a la Virgen María y contribuyó a generar un importante estallido de fervor religioso en el que las mujeres, sobre todo, desempeñaron un papel importante. Hubo apariciones marianas en La Salette (1846), Lourdes (1858) y Pontmain (1871). Los horrorizados liberales se desesperaban al ver la inclinación por la superstición de las masas y especialmente de las mujeres.

También en Alemania el Estado y la Iglesia fortalecieron aún más su alianza después de las revoluciones de 1848. Juntos atacaron sin descanso al racionalismo, el liberalismo y «las ideas de 1789». Asignaron más

recursos a las misiones católicas, que visitaron miles de aldeas, pueblos y grandes ciudades. Los sacerdotes de las misiones calificaron las insurrecciones de 1848 obra de Satanás y prometieron la condena eterna a los pecadores que no se arrepintieran.

El hecho de que las misiones fueran enormemente populares incrementó la angustia de los liberales. En Alemania, una de ellas atrajo a 20.000 fieles. Los liberales se quejaron de que inducían a la «locura religiosa» y la enfermedad mental. Eran una plaga en guerra con las creencias liberales más esenciales. Denunciaron a la Iglesia católica por su despiadada campaña «contra el *Bildung* [el Estado moderno]... contra la luz y la ilustración, contra el bienestar de la población, contra el bienestar del Estado y la felicidad de la familia». [24]

Para no ser menos, el clero protestante de toda Alemania también intensificó su apoyo a la reacción con más propaganda antiliberal. La Iglesia oficial protestante puso en marcha una enorme campaña para convencer a la población de que las revoluciones habían sido un ataque contra el orden divino y contra Dios mismo. El *Neue Preussische Zeitung*, recién fundado, aunó fuerzas con el *Evangelische Kirchenzeitung* para intentar destruir el liberalismo. Prácticamente todos los números del *Evangelische Kirchenzeitung* publicados en 1848 tachaban a los revolucionarios de rebeldes impíos e inmorales que iban contra el orden divino.

Los liberales alemanes, al igual que sus homólogos de otros lugares, tenían la deprimente sensación de que el liberalismo había fracasado y había tocado a su fin. Habían luchado para conseguir un gobierno representativo y constitucional en una Alemania pacíficamente unida, pero no habían logrado nada. En cambio, sus enemigos parecían más fuertes que nunca. Y ahora los liberales también tenían nuevos enemigos, entre los que destacaban los socialistas. La edición de 1853 de la *Brockhaus Encyclopedia* informaba de que, desde la revolución, la etiqueta política

«liberal» y el término «liberalismo» habían «caído un tanto en desuso». [25] Friedrich Engels declaró que el liberalismo era «imposible para siempre en Alemania». [26]

El problema del egoísmo

Las fallidas revoluciones de 1848 indujeron a los liberales europeos a hacer examen de conciencia y a reflexionar profundamente sobre lo que había salido tan mal. ¿Por qué habían fracasado? ¿Por qué las ideas socialistas atraían a la gente? ¿Por qué las masas francesas eran tan proclives a la revolución?

La mayoría de los liberales rechazó la idea de que la culpa recaía en un sistema social injusto. En su lugar, se convencieron de que el fracaso de 1848 era el resultado de una catastrófica descomposición de la moral pública. Solo así podía explicarse que un reducido grupo de agitadores hubiera sido capaz de engañar a los ciudadanos adoctrinándolos en el socialismo. Tocqueville afirmó que las revoluciones de 1848 fueron provocadas por «una enfermedad general de los espíritus de los hombres», una peligrosa predilección por teorías socialistas «extrañas». [27] La población no poseía ni la capacidad intelectual ni las cualidades morales que se necesitan para tomar decisiones responsables. En cambio, se sentía atraída por filosofías egoístas y materialistas como el socialismo. La revolución era una prueba de lo que Tocqueville había aseverado en *La democracia en América*: los franceses carecían de las ideas y costumbres necesarias para mantener un régimen liberal.

Los analistas de Inglaterra y Estados Unidos estaban de acuerdo en que el estado de la moral en Francia era deplorable. En realidad, la revolución no hizo sino confirmar arraigados recelos sobre el carácter nacional francés o la falta del mismo. Los periódicos informaron de que los ciudadanos franceses se encontraban en un estado de degradación moral y

mental. [28] Carecían del autocontrol básico. Las crónicas de viajes insistían en este punto. Los franceses eran objeto de constantes burlas por carecer de las viriles cualidades de la independencia y la fortaleza moral.

Así pues, en cierto modo los liberales coincidían con los cristianos conservadores y los ultramonárquicos: el problema subyacente era moral. La población era ignorante, egoísta y materialista, y esto era lo que la había llevado a abrazar las ideas socialistas. Sin embargo, a diferencia de los conservadores, la mayoría de los liberales no creía que la respuesta a largo plazo fuera el retorno a las iglesias tradicionales, la católica o la protestante. No pensaba que la respuesta al problema consistiera en instruir más a la población en las doctrinas religiosas o inculcarle más respeto por la autoridad. Su conclusión era que la población necesitaba adquirir carácter. De hecho, el problema del carácter se convirtió después de 1848 en prácticamente una obsesión para los liberales.

En Gran Bretaña, la despectiva descripción del carácter francés solía ir acompañada de una opinión propia muy favorable. Los británicos tenían razones para estar orgullosos de no ser franceses. La *Edinburgh Review* señalaba que, para funcionar, un sistema de gobierno liberal necesitaba ciudadanos patrióticos. [29] Los británicos eran patriotas; tenían un sentido de comunidad y responsabilidad inexistente en Francia. Los británicos también demostraban ser capaces de un pensamiento independiente, lo que impedía que fueran engañados por la propaganda de los déspotas. En suma, si Gran Bretaña había evitado la revolución se debía en gran medida a su carácter nacional. «¡Gracias a Dios somos sajones!», exclamó un periodista. [30]

El surgimiento del Partido Liberal británico

Más o menos por esa época, y como para confirmar esta superioridad anglosajona, nació en Inglaterra el Partido Liberal y comenzó a consolidarse. ¿Que defendía este Partido Liberal? ¿Qué hacía que fuera

«liberal»? Al fin y al cabo, en Gran Bretaña los liberales no tenían que luchar por un gobierno constitucional o representativo, ya que por lo general lo aceptaban incluso los conservadores. Ser liberal en Gran Bretaña significaba principalmente lo mismo que durante los años previos a las revoluciones de 1848, es decir, estar a favor de la «mejoría», la «reforma» y el «progreso», palabras que se oían cada vez más durante esos años. Sin embargo, hasta 1859 no se unieron varias agrupaciones parlamentarias y crearon oficialmente el Partido Liberal británico, que bajo el liderazgo de William Gladstone, dominaría la política británica durante el resto del siglo.

En la Gran Bretaña de mediados del siglo XIX, el progreso y la reforma significaban por lo general el desmantelamiento de los privilegios aristocráticos, los monopolios y los intereses creados, entre ellos los de la Iglesia anglicana. Los liberales se quejaban con frecuencia de que los conservadores solo defendían ideas y prácticas que habían dejado de ser útiles, y que se limitaban a proteger sus privilegios y símbolos de estatus. Los *tories* se creían con derecho a considerar a otras personas como subordinadas e inferiores. En cambio, los liberales tenían inclinaciones más democráticas. La *Bristol Gazette* explicaba de este modo la diferencia entre liberales y conservadores: «Los primeros están a favor de ampliar los privilegios de las personas; los segundos de reducirlos».[31] Sin embargo, como ya sabemos, eso no implicaba que los liberales defendieran el sufragio universal.

Más allá de este compromiso con las reformas, existían profundas divisiones en el seno del Partido Liberal. Este todavía carecía de una estructura organizativa nacional o de un programa de gobierno específico. Había liberales que estaban a favor de la ampliación del derecho a voto y otros que no. Aunque solían defender el libre comercio, el Partido Liberal nunca fue estricto con el *laissez-faire.* La mayoría de los liberales siguieron apoyando la intervención del Estado en algunos ámbitos concretos. Retrospectivamente, y como han argumentado otros historiadores, lo que

identificaba a los liberales no era tanto una plataforma de partido unida, sino el énfasis que ponían en mejorar la moral de los británicos.

La *Edinburgh Review* declaraba que la obligación de un Estado era fomentar la religión y la moral públicas. Era responsabilidad del Gobierno elevar la energía, el tono y el carácter moral de la población británica. Y este pasó a ser el elemento principal que vertebraba la autodefinición del Partido Liberal: la importancia que dio a difundir valores como la responsabilidad civil, el sentido de comunidad y el patriotismo. Pese a todos los discursos orgullosos sobre el carácter de la raza anglosajona y la capacidad para la autodisciplina y el autogobierno, parece que necesitaban de aliento e impulso. La virilidad anglosajona requería un mantenimiento y un refuerzo constantes. Y esa era una función esencial del gobierno.

Laissez-faire versus Bildung

Después de 1848, los liberales europeos literalmente se obsesionaron con la educación y la moralización de la sociedad, y debatieron las estrategias. Algunos defendían la divulgación y aplicación de los principios del *laissez-faire*. De hecho, algunos se volvieron muy sectarios al respecto. Se trataba de liberales que, después de la experiencia de 1848, consideraban que los trabajadores habían tenido un pésimo comportamiento porque no entendían las «leyes de la economía». La ignorancia de los trabajadores los hacía vulnerables a ideas quiméricas y absurdas pregonadas por charlatanes. [32] Así pues, una de las tareas más urgentes de los economistas políticos era divulgar entre la población en general la manera adecuada de entender la economía. Era crucial impedir que las ideas socialistas se extendieran, había que contrarrestarlas con saludables lecciones del *laissez-faire*. Los trabajadores tenían que saber que los esfuerzos gubernamentales para superar o incluso dominar las leyes de la economía estaban

condenados al fracaso. La «caridad legal» causaba pauperismo; no lo evitaba.

De este modo, una serie de economistas políticos se dispuso a difundir sus ideas en periódicos y publicaciones, diccionarios, panfletos y libros. El *Dictionnaire de l'économie politique* es un buen ejemplo. Proclamaba que era ilusorio pensar que el socialismo podría acabar con la pobreza. La intervención del Estado en la economía era ineficaz y, de hecho, podía ser peligrosa. Tal vez los liberales debían incluso dejar de usar la palabra «social» porque inspiraba muchas ideas disparatadas. [33]

Después de 1848, Frédéric Bastiat, el paladín del libre comercio e ideólogo del *laissez-faire,* dedicó todos sus esfuerzos a luchar contra el socialismo, reformulando sus ideas anteriores en un lenguaje cada vez más estridente. Escribió que no se debía llamar caridad legal a ceder a las demandas de los trabajadores, ya que en realidad se trataba de un «saqueo legal». El problema de la pobreza no se debía a que la intervención estatal fuera insuficiente, sino a que era excesiva. El Gobierno solo debía proporcionar protección física y justicia. Aparte de eso, debía permitir el libre juego de las «leyes de la armonía», que Dios mismo había promulgado para el progreso de la humanidad. La competencia sin trabas de los intereses individuales generaría la riqueza que llegaría a los pobres. Mientras tanto, los trabajadores debían aprender a aceptar que su dolor y su sufrimiento formaban «parte del designio providencial». [34]

Los economistas políticos franceses como Bastiat difundieron la idea de que la pobreza y la miseria de la clase obrera eran básicamente culpa de esta. Eran perezosos, irresponsables y proclives a la prodigalidad. Para salir de la pobreza, tenían que aprender buenas costumbres: regularidad, diligencia y sobriedad. Tenían que aprender el valor del trabajo duro, la responsabilidad y la autosuficiencia que enseñaban el mercado y la religión. Y lo más importante: los trabajadores necesitaban entender que el Gobierno no tenía nada que ver con sus privaciones. La naturaleza asignaba a cada

persona su posición en la sociedad, y la única manera de mejorar su condición era cultivando el propio carácter.

John Smith Prince fue un gran admirador de Bastiat y tradujo su libro *Armonías económicas* al alemán en 1850. Smith negaba que existiera siquiera una «cuestión social». La economía estaba sometida a determinadas leyes inalterables. La inobservancia de estas leyes para buscar una solución al descontento social haría más daño que bien. La única manera de reducir el sufrimiento era haciendo crecer la economía mediante el libre funcionamiento del mercado. Era imprescindible que los trabajadores comprendieran que sus penurias se debían principalmente a sus propios defectos. La autoayuda y la responsabilidad personal eran la única solución.

Estas ideas tan extremas sobre el *laissez-faire* distaban mucho de ser representativas de la opinión de los liberales en Alemania. Allí, a los liberales les preocupaba más que nunca que el desarrollo industrial bajo condiciones de *laissez-faire* posibilitara la aparición de un proletariado, es decir, de un grupo sumido en la pobreza material y la degradación espiritual. La mayoría de ellos rechazaban el dogma del *laissez-faire* y continuaron utilizando los términos peyorativos «smithianismo» y «manchesterismo» para indicar que esas ideas eran inviables, ineficaces e incluso inmorales.

John Stuart Mill también rechazó cualquier adhesión dogmática o extremista a los principios del *laissez-faire*. Francófilo impenitente, incluso escribió en 1848 al socialista Louis Blanc para expresarle su simpatía por determinadas ideas socialistas. Como Mill explicó más tarde, él y su esposa dedicaron mucho tiempo «al estudio de los mejores escritores socialistas del continente». [35]

La atracción de Mill por algunos aspectos del socialismo no hizo sino aumentar con el tiempo, como se puede apreciar en los cambios que realizó en la segunda y la tercera edición de los *Principios de economía política*. Se

volvió cada vez más sensible a los problemas sociales y cada vez más receptivo a la idea de que la pobreza tenía poco que ver con los defectos morales de los pobres y mucho con el «gran fracaso del modelo vigente de sociedad». Mill llegó a creer que lo que se necesitaba era una «transformación social». [36] En 1866, entró en el Parlamento como liberal pero, sin embargo, luchó enérgicamente contra cualquier política basada en los principios del *laissez-faire*. [37]

A lo largo de los años cincuenta y sesenta, los analistas franceses difundieron cada vez más la idea de que había que crear un término medio entre el *laissez-faire* y el socialismo. Un periodista escribió que el liberalismo de los economistas del *laissez-faire* era un falso liberalismo que solo fomentaba el atomismo social. [38] Lo que se necesitaba era un «socialismo liberal». [39] El Estado debía convertirse en un «instrumento de civilización». [40]

Charles Dupont-White, amigo y traductor francés de Mill, utilizaba el término despectivo «individualista» para referirse a los predicadores del *laissez-faire*. Un sistema basado únicamente en la competencia y el interés propio era, en su opinión, completamente insostenible. El Estado debía intervenir para proteger y promover el bien público. El progreso solo sería posible con más medidas gubernamentales, no con menos. Afirmaba que lo que se necesitaba era «caridad legal». Y aunque en principio estaba a favor del libre comercio, insistía en que «no existe libertad sin regulación». [41]

Como a muchos otros liberales de la época, a Dupont-White no le preocupaba tanto la intervención gubernamental como la clase de seres humanos que estaba creando la sociedad moderna. *La democracia en América* de Tocqueville advertía a sus lectores de que la sociedad democrática tendía a fomentar el egoísmo. Mill, que reseñó ambos volúmenes del libro de Tocqueville, estaba de acuerdo. La democracia tenía una propensión natural a erosionar el carácter. Escribió que los hombres modernos eran susceptibles de volverse intolerantes y egoístas. Era

importante cultivar el espíritu para contrarrestar esta tendencia a la degradación moral. Esta era la tesis de su famoso ensayo *Sobre la libertad* (1859), en el que Mill expresaba su preocupación no tanto por los peligros del intervencionismo del Estado como por la manera de fomentar la educación moral de la humanidad.

El papel de la familia

Hablar de la moralización de la humanidad implicaba invariablemente hablar de las mujeres. Durante siglos, los teólogos, los juristas y los pensadores políticos habían sostenido que las mujeres desempeñaban un papel crucial como socializadoras y moralizadoras de sus familias. Se decía que tener una esposa y una familia amansaba y civilizaba a los hombres, quienes, de lo contrario, eran proclives a comportarse de manera egoísta, irritable e incluso violenta. La opinión generalizada era que las mujeres eran más cariñosas, compasivas y generosas que los hombres, y que enseñaban los valores de los que dependía todo orden social: el autosacrificio, la disciplina y la compasión por los demás. Estos valores eran importantes en las democracias, donde los hombres corrían un riesgo especialmente alto de corromper su carácter. «Nunca han existido comunidades sin moral —decía Tocqueville—. La moral es obra de las mujeres.» [42] En *La democracia en América* escribió que, en realidad, las mujeres eran uno de los secretos del éxito de Estados Unidos.

Quizá por eso, a los liberales les resultó tan perturbador ver a mujeres participando en las insurrecciones. Durante las revoluciones de 1848, periódicos de lugares tan alejados como Estados Unidos expresaron su sorpresa por la implicación de mujeres en el levantamiento. Las informaciones destacaban que se habían mostrado tan furiosas, violentas y vengativas como los hombres, lo que suponía una clara inversión del orden moral y natural. Las mujeres francesas se habían «despojado de su sexo»

con su conducta. [43] Los diarios también informaron de que mujeres y niñas habían sido violadas y torturadas en las calles, lo que reforzaba el mensaje de que la participación de las mujeres en la contienda política era desastrosa para la moral pública.

Personas de todo el espectro político estaban de acuerdo en que la salud moral de una nación dependía en gran medida de que las mujeres desempeñaran las funciones domésticas asignadas. Había discrepancia no sobre la importancia de las mujeres, sino sobre qué valores morales debían enseñar a sus familias. La Iglesia católica decretó que las mujeres debían enseñar los valores cristianos tradicionales: humildad, piedad y obediencia a la autoridad. Los liberales afirmaban que debían enseñar carácter y virilidad, cualidades esenciales para ser ciudadanos responsables. Tener una esposa y una familia enseñaba a los hombres sobriedad, laboriosidad y responsabilidad personal. En el seno de la familia, y bajo la influencia de sus esposas, los hombres adquirían el hábito de regularse. Aprendían autocontrol.

Muchos liberales también propugnaban un tipo diferente de matrimonio, basado no en el patriarcado sino en el compañerismo. Giuseppe Mazzini llamaba a la familia «la cuna de la humanidad», pero afirmaba que solo podía inspirar los valores correctos si estaba basada en el amor y el respeto mutuo, no en la autoridad masculina. Pedía a los hombres que pensaran en las mujeres como compañeras, no como subordinadas. [44] Para John Stuart Mill, la familia, según la interpretación del momento, era una «escuela de despotismo»; por tanto, no podía formar a los niños para convertirlos en ciudadanos responsables. La familia solo podía enseñar moral si se trataba de una asociación entre iguales. [45]

La mayoría de las mujeres con inclinaciones liberales no negaban su diferencia «natural» ni su función primaria como esposas y madres. En esto no se diferenciaban de sus antecesoras del siglo XVIII. El periódico parisino *Voix des femmes*, fundado en 1848, se hacía eco de las palabras de

Tocqueville cuando afirmaba que la moral de una nación dependía de la moral de sus mujeres. Cuando estas pedían reformas, era para poder cumplir mejor con sus obligaciones, y para participar más plenamente en «la regeneración de la humanidad». ¿Cómo cabía esperar que educaran correctamente a sus familias si sus propios espíritus estaban «envilecidos y esclavizados»? [46] Para cumplir su función, primero necesitaban educarse intelectual y moralmente.

Los liberales, ya fueran hombres o mujeres, discrepaban en la cuestión del voto. Muy pocos siguieron el ejemplo de las feministas estadounidenses Elizabeth Cady Stanton y Lucretia Mott, que iniciaron una campaña a favor del sufragio femenino. Sin dejarse intimidar por las informaciones negativas en los periódicos sobre la participación de las mujeres en las revoluciones europeas, Stanton y Mott organizaron la primera convención nacional de mujeres en Seneca Falls, Nueva York, menos de un mes después de las celebres «jornadas de junio» en París. Hicieron pública una Declaración de Sentimientos inspirada en la Declaración de Independencia, en la que proclamaban que «todos los hombres y mujeres son creados iguales», y añadían un listado de quejas en la segunda parte de la declaración.

La filósofa y defensora británica de los derechos de las mujeres Harriet Taylor también fue una destacada defensora del voto femenino. Su artículo «The Enfranchisement of Women», publicado en la *Westminster Review* en julio de 1851, promovía la plena igualdad de las mujeres en todos los derechos políticos, civiles y sociales. Afirmaba que hasta que las mujeres no pudieran ejercer esos derechos, seguirían siendo esclavas de los hombres. No se debía permitir que ningún individuo decidiera por otro en asuntos de su propia competencia. Todas las profesiones debían estar abiertas a todos, con entera libertad de elección para todo el mundo. Siguiendo a Taylor, su marido, John Stuart Mill, también abogaba por la plena igualdad de las mujeres, incluido el derecho a voto. Dio un paso más y puso en cuestión

que la naturaleza de las mujeres fuera, en realidad, tan diferente de la de los hombres. «Lo que ahora se llama la naturaleza de las mujeres —dijo— es algo eminentemente artificial, el resultado de una represión forzada en algunos sentidos y de un estímulo antinatural en otros.» [47]

Mill tenía muchos discípulos y admiradores, entre ellos Louise Dittmar en Alemania. Dittmar estaba de acuerdo en que una familia debidamente constituida era esencial para la salud de un Estado liberal, y que mantener a las mujeres en un estado de subordinación jurídica no permitiría moralizar a sus ciudadanos. Las mujeres necesitaban el voto así como el acceso a una mejor educación y mayor independencia económica. Solo de esta manera podrían surgir las familias felices y moralmente íntegras, de las que dependía el éxito de la sociedad liberal. Había que romper las «cadenas de esclavas» de las mujeres.

No obstante, los liberales que defendían el voto femenino eran una clara minoría. La mayoría de los liberales de esa época ridiculizaban la idea. El jurista y político liberal alemán Johann Bluntschli habló en nombre de muchos cuando declaró que otorgar derechos políticos a las mujeres sería «peligroso para el Estado y ruinoso para las mujeres». [48] Las mujeres eran seres sentimentales y sus juicios, imperfectos. Su salud se deterioraría si abandonaban los confines de sus hogares. Las supuestas emotividad, debilidad e irracionalidad de las mujeres llevó a liberales como Bluntschli a sostener que necesitaban ser gobernadas por hombres.

La religión de la humanidad

Las cuestiones morales también estaban, como de costumbre, estrechamente interrelacionadas con las religiosas. El fracaso de las revoluciones de 1848 no hizo sino reforzar la creencia liberal de que era preciso llevar a cabo una reforma religiosa antes de poder conseguir cualquier progreso político real.

Para Mill, una de las principales lecciones de la revolución era que resultaba imprescindible cambiar las mentalidades de una comunidad si el objetivo era la expansión de las ideas nuevas y socialistas. Era necesaria una «mejora real del estado intelectual y moral» de la humanidad. Una manera de conseguirlo era mediante matrimonios más igualitarios; otra era una educación liberal que enseñara a los estudiantes «ética y política en el sentido más amplio». [49] Pero Mill también creía que para cambiar las mentalidades de los hombres modernos era necesario un cambio en la religión. El cristianismo había centrado las ideas de las personas en su propia salvación, volviéndolas egoístas y desconectadas de cualquier sentido del deber para con sus semejantes. Mill escribió que lo que se necesitaba era una «religión de la humanidad» que pudiera cultivar en los individuos «un profundo sentimiento por el bien general». [50]

Como ya hemos visto, la reforma de la religión había interesado a los liberales desde la creación del liberalismo. Constant y de Staël habían defendido la necesidad de una versión nueva e ilustrada del protestantismo. Ahora, cada vez más liberales de toda Europa adoptaban la expresión «religión de la humanidad» para explicar lo que tenían en mente. Decían que lo que se necesitaba era «un evangelio nuevo y benigno» que inspirara devoción por el bien común. [51] Bluntschli también lo llamó la «religión de Jesús», despojada de dogmas y dedicada a la enseñanza de la moral. [52]

Los liberales franceses, que vivían en un país abrumadoramente católico, fueron los más prolíficos al abordar el tema. El historiador y profesor Edgar Quinet, un admirador de los escritos sobre religión de Benjamin Constant, coincidía con él en que lo mejor sería una forma liberal de protestantismo. Ayudaría a Francia a ir abandonando paulatinamente el catolicismo. En su libro de 1856 *Lettre sur la situation religieuse et morale de l'Europe* (*Carta sobre la situación religiosa y moral de Europa*), Quinet argumentaba que siglos de catolicismo en connivencia con el poder absoluto habían vuelto a los franceses indolentes, serviles, egoístas y materialistas. Albergaban un

respeto malsano por la autoridad y un desprecio absoluto por la responsabilidad individual. El problema consistía en que era poco probable que abandonaran de repente su catolicismo. Sería imposible convertirlos a «la luz pura de la razón» de la noche a la mañana. Era necesario, pues, una religión provisional que ayudara a los franceses a hacer la transición. Quinet pensaba que esa religión podía ser el unitarismo del predicador estadounidense William Ellery Channing.

También otros liberales franceses hablaron de la necesidad de una religión de transición. En sus *Lettres sur la question religieuse* (*Cartas sobre la cuestión religiosa*), el popular novelista Eugène Sue escribió que no se podía esperar que la población renunciara al catolicismo de golpe. El unitarismo era un credo provisional aceptable porque enseñaba las virtudes públicas, el patriotismo y el odio al despotismo. Podía ser un camino hacia la religión natural. [53] Algunos liberales afirmaban que el unitarismo podía conducir a la gente a una religión aún mejor, es decir, a la «religión de la humanidad»; otros afirmaban que era la religión de la humanidad. [54] Los admiradores de Channing empezaron a divulgar sus ideas a través de artículos en publicaciones como *Journal des débats* y a traducir sus textos al francés.

Muchos liberales de otros lugares de Europa seguían siendo muy críticos con el catolicismo. El *Staats-Lexikon* alemán era por lo general hostil y, cuando se trataba de la orden jesuita, directamente injurioso. Decía que los jesuitas habían declarado una guerra sin cuartel «contra el *Bildung* y la humanidad de nuestra época, contra la luz y la ilustración, contra el bienestar de la población, la preservación del Estado y la felicidad de la familia». [55] Eran una enfermedad que ponía en peligro las creencias liberales más sagradas. Los jesuitas, enemigos declarados del progreso humano, eran «criminales contra la humanidad». [56] Difícilmente se podía ser más beligerante.

En cualquier caso, los liberales alemanes no solo detestaban el catolicismo; las versiones ortodoxas del protestantismo les resultaban igual de aborrecibles. En 1863, Bluntschli ayudó a fundar la Asociación Protestante, cuya misión era combatir la religión reaccionaria, ya fuera católica o protestante. Cada uno o dos años, su asociación celebraba conferencias para promover la separación entre la Iglesia y el Estado. Uno de los ponentes definió el blanco de la asociación como el «jesuitismo en las variedades católica y protestante». [57]

Por otro lado, Bluntschli era relativamente cordial con los liberales judíos. Su artículo sobre el judaísmo en el *Staatsworterbuch* sostenía que los judíos modernos habían «dejado de ser un pueblo particular». Habían demostrado con su actitud reciente el deseo de pertenecer a la población europea, por lo que los judíos ya no eran extranjeros en Alemania, sino compatriotas. [58] Naturalmente, no todos los liberales eran tan amistosos.

Muchos liberales pensaban que la francmasonería era otro medio para enseñar la religión de la humanidad, por lo que se unieron masivamente a logias masónicas en toda Europa y Estados Unidos. Los discursos de las logias solían pregonar que el propósito de la hermandad era inculcar la virtud interior y la rectitud. Se decía que el objetivo de la francmasonería era el «*Bildung* moral».

En las logias masónicas, los hombres aprendían a gobernarse a sí mismos y adquirían una «verdadera masculinidad». Bluntschli llamaba a las logias «escuelas de humanidad». Afirmó que los masones defendían una religión humana que enseñaba una «moral noble». [59] Si bien eran muy anticatólicas, las logias de Hamburgo, Leipzig y Frankfurt comenzaron a admitir a judíos en los años cuarenta del siglo XIX y pronto siguieron su ejemplo las logias de otros lugares.

Los rituales masónicos eran descritos como una especie de bautismo durante el que los hombres renacían espiritualmente. Un masón contaba: «Me percaté de que había sido acogido en una comunidad de hombres, de

hermanos, de almas magnánimas... Me había convertido en otro ser humano». [60] Sin duda, esta fue una de las razones de que el papa Pío IX condenara firmemente las logias masónicas, a las que llamó «sinagoga[s] de Satanás». La Iglesia católica condenó la francmasonería ocho veces en total durante el siglo XIX (en 1846, 1849, 1854, 1863, 1864, 1865, 1873 y 1875).

No todos los liberales buscaban nuevas religiones para promover sus objetivos moralizadores y educativos. En Inglaterra, muchos liberales creían que podían trabajar desde dentro de la Iglesia anglicana oficial. También siguió habiendo católicos que creían que el catolicismo y la política liberal podían ser compatibles y reforzarse mutuamente. El historiador y político John Acton, posteriormente lord Acton, fue uno de ellos. Pertenecía a lo que él llamaba el «partido liberal» católico y llegó a ser amigo íntimo y asesor de William Gladstone. Acton admiraba a liberales católicos como Montalembert. No obstante, Acton afirmaba que había que reformar el catolicismo si se quería que continuara siendo una fuerza viva fundamental en el mundo moderno. Debía estar más abierto a la ciencia y los nuevos conocimientos. Algunos aspectos del dogma provisionales o meramente externos debían revisarse, y la obligación de obedecer ciegamente al papa no podía sino rechazarse. [61]

* * *

Las revoluciones de 1848 supusieron una gran conmoción y un contratiempo para los liberales. Los obligó a darse cuenta de que tenían enemigos nuevos y poderosos. Los partidarios de la monarquía absoluta y los contrarrevolucionarios católicos seguían siendo una importante amenaza. No obstante, ahora también se enfrentaban a nuevas amenazas desde la izquierda: multitud de tendencias políticas como la democracia radical, el republicanismo e incluso el socialismo.

Una vez recuperados, los liberales pensaron largo y tendido en por qué habían ocurrido las revoluciones. No achacaron la culpa ni a un sistema político injusto ni a una economía explotadora. En su lugar, culparon a la moral, o a la falta de la misma, de la población. Los pobres se habían dejado seducir por el socialismo; se les había hecho creer en una ideología egoísta y materialista que amenazaba todo el orden político y social, y también sus propias vidas y medios de subsistencia. En realidad, en esto los liberales coincidían con los conservadores: los problemas sociales eran esencialmente problemas morales. Se obsesionaron más que nunca con la necesidad de moralizar y educar a la población, y eso los llevó a renovar su énfasis en la familia y en la necesidad de una reforma religiosa.

5

Cesarismo y democracia liberal

Napoleón III, Lincoln, Gladstone y Bismarck

> Educar la democracia es el primer deber que se impone hoy día a aquellos que dirigen la sociedad.
>
> ALEXIS DE TOCQUEVILLE, 1835

Tocqueville solo fue uno de los muchos liberales que achacaron la degeneración moral generalizada a las revoluciones de 1848. Concluían que la revolución había sido causada por el materialismo, el egoísmo y la irracionalidad de los franceses. Las masas eran una presa fácil para los demagogos que pregonaban ideas descabelladas.

Esta concepción negativa de las masas era la razón por la que, a la mayoría de los liberales del siglo XIX, la expresión «democracia liberal» les habría parecido paradójica. Las sucesivas revoluciones y los reinados de los dos Napoleón habían mostrado claramente la facilidad con la que la democracia podía aliarse con el despotismo. Era evidente que la democracia era por naturaleza *iliberal*.

Sin embargo, los liberales también sabían que el problema no eran únicamente los ciudadanos. Existía, asimismo, un problema de liderazgo. Tocqueville escribió en *La democracia en América* que el primer deber de quienes dirigían la sociedad era «educar la democracia». Los líderes de la

Monarquía de Julio habían renunciado a esta responsabilidad; se habían mostrado indiferentes y habían sido egoístas, y esto había derivado en una revolución innecesaria seguida de otra dictadura.

¿Estaban condenadas las democracias a ser iliberales? ¿Podían volverse liberales sin el liderazgo adecuado? En los años cincuenta y sesenta del siglo XIX, la aparición de cuatro poderosos dirigentes dio pie a reflexiones sobre esta cuestión.

Napoleón III y el cesarismo

Como persona y dirigente, Napoleón III fue el blanco de una enorme cantidad de burlas y de desprecio. Karl Marx lo llamó «una mediocridad grotesca» y ridiculizó su reinado tildándolo de farsa patética. Otros lo llamaron «enano», «enano repugnante», «sinvergüenza», «ladrón», «tirano» e incluso «asesino». Tal vez el insulto más famoso provino de uno de los mejores escritores franceses, Víctor Hugo, que ridiculizó al emperador otorgándole el título de «Napoleón el Pequeño». El político liberal Charles de Rémusat dijo de él que era un «idiota» despreciable, aunque también reconocía que Napoleón III «cambió el curso de la historia». [1]

El segundo régimen napoleónico, inspirado deliberadamente en el primero, suscitó numerosos comentarios en todo el mundo. Los analistas extranjeros observaron consternados cómo una revolución seguida de unas elecciones democráticas había vuelto a instalar a un dictador. El *Living Age*, una revista de la ciudad de nueva York, alegaba que el sufragio universal era imposible en Francia, ya que lo único por lo que los franceses votaban siempre era por «su propia sumisión a un nuevo amo». [2] El secretario de Estado estadounidense Daniel Webster describió el régimen de Luis Napoleón como una catástrofe que podría debilitar la fe de todo el mundo en el futuro de la democracia. [3] Una vez más, los ciudadanos habían votado por un dictador y un demagogo.

El régimen de Luis Napoleón era en buena medida la clase de gobierno que Benjamin Constant había intentado evitar tan denodadamente cincuenta años antes: un gobierno autoritario basado en el sufragio universal masculino. El emperador, que afirmaba representar al pueblo, explotaba sus peores instintos para su propio beneficio. Se trataba de una especie de *déjà vu*, aunque en algunos aspectos era aún peor. Esta vez, unas elecciones populares habían servido para instaurar un despotismo más absoluto que ningún otro período de la historia de Francia. No hacía más que confirmar la idea de Tocqueville de que las sociedades democráticas eran especialmente vulnerables a formas de opresión nuevas y más insidiosas. Con el tiempo, y debido en parte al segundo Napoleón, Tocqueville se volvió más pesimista sobre las perspectivas de la democracia. [4]

El interés por la forma de gobierno de Napoleón III era especialmente intenso porque parecía constituir un tipo de régimen nuevo e híbrido: progresista en el ámbito económico pero conservador en el social, popular pero autoritario. Los especialistas modernos lo han comparado tanto con un Estado policial como con un Estado del bienestar, aunque estas expresiones y conceptos no existían todavía. Por un lado, el emperador impuso nuevas medidas autoritarias y utilizó la censura y la vigilancia para acallar cualquier oposición; por otro, ofreció a los trabajadores una serie de medidas de ayuda sin precedentes: comedores de beneficencia, controles de los precios del pan, seguros, planes de jubilación, orfanatos, guarderías y hospitales. Subvencionó banquetes de los trabajadores, fiestas y ceremonias de entrega de premios. Ofreció desgravaciones fiscales y subvenciones a los constructores dispuestos a edificar viviendas económicas. Patrocinó el viaje de una delegación de trabajadores franceses a la Exposición de Londres de 1862. Y de todo ello daba buena cuenta la prensa controlada por el Estado. Tocqueville creía que las palabras «despotismo» y «tiranía» no eran adecuadas para este tipo de régimen. «Es en sí algo nuevo», dijo, mientras

se proponía analizarlo.[5] Al final, el término que se impuso para describir este tipo de despotismo fue «cesarismo».

El cesarismo se convirtió en el nombre que acabaría definiendo una forma moderna de dictadura democrática, el gobierno de un autócrata militar que centralizaba el poder en sus manos al tiempo que afirmaba representar la voluntad del pueblo. El término se utilizó indistintamente junto a «napoleonismo» o «bonapartismo», y no era necesariamente despectivo. La primera teoría sobre el cesarismo la desarrolló Auguste Romieu, un admirador de Napoleón III, en un breve tratado titulado *L'ère des Césars* en 1850. Algunos conservadores agradecieron el cesarismo de Napoleón III por restablecer el orden. Algunos socialistas también lo elogiaron por su cesarismo.

El término cesarismo era una etiqueta adecuada para la forma de gobierno de Napoleón III por varias razones. El Napoleón original había tomado como modelo al dictador romano, y el segundo Napoleón emuló a su tío de todas las maneras posibles. Debía su poder y su prestigio a la fama de su tío y al mito que este evocaba, por lo que utilizó tanto a Napoleón I como a César para presentarse como un dirigente igual de heroico e inspirador. El nombre en clave del golpe de Estado que orquestó el 2 de diciembre de 1851 fue «operación Rubicón». Incluso publicó una *Historia de Julio César*, en la que describió al dictador romano como un «hombre superior» guiado por «razones elevadas» cuyo gobierno era «el camino [que los franceses] debían seguir».[6]

Las menciones a César y el cesarismo se multiplicaron durante los años sesenta del siglo XIX. Reprobar a César, lamentar la decadencia de la república romana o simplemente evocar el nombre de Bruto equivalía a criticar a Napoleón.

En los años sesenta del siglo XIX, tras una serie de contratiempos personales, el emperador empezó a liberalizar su régimen. Concedió a la Asamblea Nacional el derecho a examinar y aprobar el presupuesto, y

permitió a Adolphe Thiers, que se había exiliado en 1851, regresar a Francia. Relajó los controles impuestos a la prensa y esto desencadenó una avalancha de artículos, panfletos y libros que pedían más reformas. En sus títulos aparecían expresiones como la política liberal, la oposición liberal, el programa liberal o el Partido Liberal. [7] Thiers se convirtió en el líder de lo que algunas personas volvieron a llamar la Unión Liberal. En las elecciones de 1869, los liberales obtuvieron casi el 45 % de los votos. Al parecer, el liberalismo había vuelto.

Pero ¿qué significaba exactamente? ¿Qué quería decir ser liberal en Francia en la década de 1860? Una vez más, el Partido Liberal no estaba unido. Algunos pensaban que se trataba únicamente de un término genérico para designar a las personas que querían reformas. «Todos se llaman a sí mismos liberales», [8] se quejó Jules Simon, un destacado político liberal. Las disensiones hacían difícil presentar un programa con el pudieran estar de acuerdo todos. Había liberales bonapartistas, liberales orleanistas y liberales republicanos. Había incluso legitimistas liberales. Cuando se trataba de la política económica, las divisiones eran profundas. Unos apoyaban los aranceles; otros, no. Unos eran antisocialistas; otros defendían puntos de vista más matizados. Unos estaban a favor de reformas que favorecieran a las mujeres, pero discutían sobre cuáles. Por eso los liberales se consideraban a sí mismos una coalición o unión poco cohesionada. Édouard de Laboulaye, que se convirtió en uno de los teóricos liberales más influyentes de su época, se refirió a ellos como «una iglesia universal en la que hay espacio para quien crea en la libertad». [9]

Para Laboulaye, y para un grupo bastante numeroso, ser liberal significaba colaborar con el emperador para introducir reformas. Insistían una y otra vez en que no era su intención provocar una revolución o derrocar al Gobierno. Pretendían llevar a cabo reformas graduales para instituir un sistema genuinamente representativo con elecciones reales y ministerios competentes. Querían un poder descentralizado y los derechos

individuales consagrados en la ley, entre los que consideraban especialmente importante la libertad de prensa.

Los liberales solían señalar como modelos las constituciones inglesa y estadounidense, de las que los franceses debían aprender. «Tenemos ante nuestros ojos dos grandes naciones que poseen instituciones genuinamente liberales, Inglaterra y Estados Unidos», rezaba un panfleto. No importaba mucho que una fuera una monarquía y la otra una república; Francia podía aprender de ambas. [10]

Como siempre, la mayoría de los liberales desconfiaba de la democracia y a menudo era incluso hostil, pero un número creciente de ellos ya asumía que acabaría siendo. Como había señalado Tocqueville, no había modo de detener la voluntad de la Providencia. Esta constatación hizo que fuera cada más apremiante canalizarla, contenerla y hacer que fuera «segura». Y para que la democracia fuera segura, era necesario educar y moralizar a la población.

Para educar al electorado Auguste Nefftzer fundó el periódico *Le Temps* en 1861. Nefftzer, un protestante liberal de la región francesa de Alsacia, había trabajado anteriormente en varios periódicos y había sido condenado a un mes en la cárcel por publicar un artículo crítico con Napoleón III. Nefftzer también había estudiado teología en Alemania, y en 1858 fue uno de los fundadores de una revista en lengua francesa, la *Revue Germanique*, cuyo propósito era llevar a Francia el pensamiento y la cultura alemanes.

Como se indicaba en la portada del primer número de *Le Temps*, el objetivo del Partido Liberal era divulgar la democracia, elevarla y dotarla de «capacidad». Este era también el punto central de un notable artículo sobre el liberalismo escrito por Nefftzer y publicado en su revista. Nefftzer afirmaba que la instrucción pública era el objetivo más importante de cualquier programa liberal. [11] Sin ella, la democracia se deslizaría inevitablemente por una pendiente resbaladiza que conduciría al cesarismo.

Una democracia liberal, decía Nefftzer, era un tipo especial de democracia, que imponía límites constitucionales al poder del Estado y garantizaba determinadas libertades individuales fundamentales. La principal era la libertad de pensamiento, de la que derivaban todas las demás: las libertades de religión, de enseñanza, de asociación y de prensa. Estas eran las libertades que salvarían a la democracia de sus tendencias intrínsecamente despóticas.

En gran medida para transmitir este mismo mensaje Édouard Laboulaye publicó una nueva edición del *Curso de política constitucional* de Benjamin Constant en 1861. En la actualidad, Laboulaye es más conocido por haber organizado la donación de la estatua de la Libertad a Estados Unidos. En 1861 era profesor de derecho comparado en el Collège de Francia y la máxima autoridad del país sobre Estados Unidos. Al igual que Tocqueville, a quien admiraba mucho, Laboulaye pensaba que Francia tenía mucho que aprender de aquel país.

Poner a disposición del público en general una nueva edición de los escritos más importantes de Constant tenía mucho sentido. Al fin y al cabo, el liberalismo de Constant fue concebido como una reacción al despotismo del primer Napoleón, y este había ayudado al emperador a liberalizar su régimen en 1815. Tal vez Laboulaye esperaba convencer al segundo Napoleón para que aceptara los principios liberales de Constant, como había hecho su tío cincuenta años antes.

No es casualidad que la introducción de Laboulaye contuviera extensos pasajes sobre el emperador romano Julio César. Laboulaye afirmaba que la degradación moral del pueblo romano había facilitado el ascenso de este al poder. Por el contrario, Laboulaye evocaba favorablemente el «espíritu alemán» exhibido por los bárbaros valientes y amantes de la libertad que habían opuesto resistencia al emperador. Cualquier lector habría sabido fácilmente a quién se estaba refiriendo.

En este contexto surgió la expresión «democracia liberal». Una de las primeras personas en utilizarla fue Charles de Montalembert. Como se recordará, Montalembert era el noble católico al que el papa había reprendido por su liberalismo en 1830. En 1858, Napoleón le había encarcelado por un artículo en el que elogiaba el sistema constitucional de Inglaterra. Y, en 1863, Montalembert volvió a desafiar a las autoridades, tanto políticas como religiosas, pronunciando dos discursos públicos muy polémicos en Malinas, Bélgica, que posteriormente se publicaron y divulgaron ampliamente.

Junto con Francia, Bélgica era tal vez el único ejemplo exitoso de las revoluciones de 1830. Una insurrección en agosto de ese año había conducido a la creación de un país independiente, con una monarquía parlamentaria constitucional duradera. Y aunque Bélgica era predominantemente católica, su Constitución garantizaba la libertad religiosa y reconocía la separación entre la Iglesia y el Estado.

El primer gesto controvertido que hizo Montalembert en su discurso fue pedir a los católicos de todo el mundo que siguieran el ejemplo de Bélgica. Debían renunciar a su apoyo a la monarquía absoluta y aceptar la separación entre la Iglesia y el Estado. Montalembert afirmó que el viejo régimen había muerto y que los católicos debían dejar de soñar con su restauración. Una «Iglesia libre en un Estado libre» debía ser el nuevo objetivo. Insistía en que no había una sola libertad moderna que no pudiera ser útil para la Iglesia católica, y llegó incluso a decir que la libertad de conciencia era el derecho más necesario, valioso y «sagrado» de todos. [12]

Montalembert también se dirigió a los liberales. Dijo que la democracia era imparable, por lo que no tenía sentido intentar resistirse. En su lugar, debían conseguir que la democracia se tornara liberal. Podían hacerlo luchando por el reconocimiento de libertades esenciales, como las de pensamiento, prensa y enseñanza, así como por la separación entre la Iglesia y el Estado. El objetivo de los liberales debía ser oponerse a una

democracia «antiliberal» y contribuir a que la «democracia se volviera liberal». La tarea primordial consistía en convertir una «democracia imperial» en una liberal.

Para Montalembert, la expresión «democracia liberal», en lugar de ser descriptiva, hacía referencia claramente a una aspiración. Era algo por lo que los liberales debían luchar, un objetivo que alcanzar. Se diferenciaba de la democracia pura o la democracia imperial porque era una forma de gobierno genuinamente representativa, que imponía límites a los poderes gubernamentales y reconocía determinadas libertades esenciales. Las más importantes eran, una vez más, las libertades para pensar, leer, criticar y publicar sin restricciones. Pero estas libertades eran necesarias no en aras de la libertad en sí, ni para la mera protección de los derechos o intereses de los ciudadanos, sino para permitir su educación y perfeccionamiento moral. Hacer que la democracia fuera liberal significaba luchar contra el egoísmo y el materialismo que tantas veces la acompañaban y que la hacían vulnerable al cesarismo. [13]

Montalembert pensaba que los liberales también tenían que aprender otra lección. Afirmaba que el catolicismo no tenía por qué ser su enemigo. Al contrario, era especialmente idóneo para ayudar a las democracias a volverse liberales porque animaba a las personas a llevar una vida moral. El catolicismo servía de antídoto contra la «pasión por el bienestar» que abrumaba y acababa corrompiendo a las sociedades democráticas

En los años siguientes, el concepto de cesarismo ayudó a los liberales a comprender y afrontar los peligros de la democracia moderna. Estrechamente identificado con el reinado de Napoleón III, hizo que se centraran de nuevo en los problemas interrelacionados de la educación pública y la moral pública. En un artículo publicado en 1865 en el *The Economist* titulado «Caesarianism as It Now Exists», un periodista británico fue al fondo de la cuestión. Napoleón III estaba impidiendo intencionadamente la difusión de información a los ciudadanos para

mantener a los franceses en un estado de inmadurez intelectual y política. Este era el aspecto más peligroso y, en realidad, trágico de su forma de gobierno. Napoleón no permitía el pensamiento individual ni admitía la crítica. [14]

La entrada sobre el cesarismo en el diccionario Larousse de 1867 insistía en este aspecto. El cesarismo era una forma de gobierno que alentaba la ignorancia de las masas y se aprovechaba de ella. Según el diccionario de Littré de 1873, la palabra se aplicaba a «aquellos pueblos que no pueden o no saben cómo gobernarse». [15]

En realidad, Montalembert solo estaba reiterando lo que los liberales habían subrayado en repetidas ocasiones desde Constant y madame de Staël hasta Mill y Tocqueville: la necesidad de educación y perfeccionamiento moral. Laboulaye admiraba el hecho de que Constant, como otros protestantes liberales de su época, considerara que la libertad está vinculada a la idea de la «perfectibilidad» humana. La libertad que estos liberales perseguían no tenía nada que ver con el egoísmo o la búsqueda de placeres materiales, hacia los que Laboulaye, Montalembert y algunos otros solo mostraban desprecio. Por eso hablaban tan a menudo de la necesidad de promover la «individualidad» en lugar del «individualismo». La verdadera fuente del derecho a la libertad del hombre era su deber de mejorarse a sí mismo. Esto también significaba imbuirse de los valores del patriotismo, la entrega y el autosacrificio; en suma, lo que un liberal como Nefftzer llamaba virtudes cívicas y de lo que tanto carecían los franceses. Solo entonces podían esperar gobernarse en una «democracia liberal».

«El objetivo supremo, el objetivo más elevado que un hombre puede proponer aquí es desarrollar la totalidad de sus facultades; mejorarse a sí mismo incluso a costa de sufrimiento», escribió Laboulaye. En la misma línea, Nefftzer señaló que el liberalismo se basaba en la generosidad y los valores cívicos. Dependía de la conciencia de que «un hombre libre tiene derechos, pero también deberes». [16]

Los discursos de Montalembert le valieron una pronta y mordaz reprimenda de Pío IX. El papa reaccionó de un modo muy similar al de sus predecesores: publicando una encíclica muy dura. Su *Quanta cura*, con el *Syllabus* como anexo, condenaba el liberalismo en general. Decretaba que, según la doctrina católica oficial, el liberalismo era fundamentalmente incompatible con el catolicismo. Denunciaba de manera explícita la separación entre la Iglesia y el Estado, la soberanía popular, la libertad de conciencia y la libertad de prensa. Rechazaba ochenta proposiciones liberales y declaraba que era un «monstruoso error» creer que la Iglesia podía reconciliarse con el liberalismo. No podía haber acomodo entre la Iglesia y la cultura, las ideas o la política modernas. No se debía instar al catolicismo a liberalizar las democracias.

Con el tiempo, la *Quanta cura* y el *Syllabus* se convirtieron en los documentos católicos más citados y debatidos de todos los tiempos. Los propagandistas católicos reforzaron su mensaje, a menudo en términos estridentes y despiadados. Proclamaron a voz en grito la implacable oposición de la Iglesia a transigir con los valores liberales y tacharon sin cesar a los liberales de anticristianos e inmorales. Uno de estos propagandistas afirmó que, al debilitar a la Iglesia frente al Estado, los propios católicos liberales eran los responsables del cesarismo. [17]

Las declaraciones del papa supusieron un nuevo golpe para los muchos católicos que se consideraban liberales. Uno de ellos era el estadounidense Orestes Brownson, un notorio veleta cuando se trataba de la religión. Fue bautizado de adolescente en una Iglesia presbiteriana, luego se convirtió al universalismo, después al unitarismo y más tarde al transcendentalismo antes de optar por el catolicismo en 1844. A partir de entonces, Brownson sería un defensor firme e infatigable de la Iglesia católica, aunque también respaldó los intentos de los liberales católicos de Europa de demostrar la relación mutuamente sostenida entre el catolicismo y el liberalismo político.

Brownson intentó explicar que el problema era que la mayoría de los católicos no entendía la diferencia fundamental entre liberalismo político y religioso. Se oponían erróneamente al liberalismo en bloque. Brownson estaba de acuerdo en que el liberalismo religioso era muy perjudicial. Basado en el racionalismo, conducía ineludiblemente a la negación de la revelación, lo que, a su vez, alentaba una pecaminosa falta de respeto por toda autoridad. El liberalismo de tipo religioso llevaba inevitablemente a la permisividad, el caos moral y, finalmente, a la ruina de la sociedad. En cambio, el liberalismo político estaba simbolizado por el sistema constitucional estadounidense, para el cual Brownson solo tuvo palabras de aprobación e incluso de reverencia.

El *Syllabus* de 1864 reforzó la convicción de muchos liberales de que el catolicismo era uno de sus enemigos más formidables. Y de nuevo, provocó un aluvión de publicaciones que abogaban por la separación entre la Iglesia y el Estado, y promovían el cristianismo y el protestantismo liberales. Se tradujeron y divulgaron las obras del predicador unitario estadounidense William Ellery Channing.

Uno de los principales defensores franceses de la separación entre la Iglesia y el Estado fue Édouard de Laboulaye. En una serie de conferencias inaugurales pronunciadas en el Collège de Francia en 1849, había alabado la «libertad religiosa absoluta» que garantizaba, en su opinión, la Constitución estadounidense y que tanto contrastaba con la situación en Francia. Laboulaye había traducido y divulgado las obras de Channing, ayudando con ello a desatar una oleada de entusiasmo por el unitarismo estadounidense entre los intelectuales liberales franceses. Las ideas más radicales de Theodore Parker, discípulo de Channing, también se tradujeron y publicaron, a menudo en forma de extractos. Lo que Francia necesitaba, según los admiradores tanto de Channing como de Parker, era una religión nada dogmática ni ortodoxa que impulsara la moral. Esta religión debía aceptar en su seno a todo el mundo, católicos, protestantes, judíos y tal vez

incluso ateos, siempre que estuvieran comprometidos con el propósito superior de perfeccionar al hombre y a la humanidad. Algunos llamaron a esta religión ecuménica la «religión de Jesucristo».

El teólogo protestante Albert Réville, profesor de historia de la religión en el prestigioso Collège de Francia, elogió la religión liberal de Parker, señalando que promovía una fe ilustrada y moralmente edificante, en armonía con las instituciones, las libertades y las nuevas necesidades de la sociedad moderna. Para Réville, se trataba de una religión eminentemente práctica, que animaba a los hombres a ser trabajadores, inspiraba las virtudes domésticas y sociales y defendía los valores republicanos y democráticos. Réville escribió, citando a Parker, que una religión como el unitarismo era «una instrumento maravilloso del liberalismo político», porque «todos los liberalismos están interrelacionados». [18]

A los liberales franceses el momento debió parecerles propicio. Napoleón no solo estaba liberalizando su régimen político, también sus relaciones con el papa se estaban deteriorando. Durante la primera década de su mandato, los lazos entre la Iglesia y el Estado se habían fortalecido. La Iglesia había apoyado firmemente su golpe de Estado y había sido recompensada con importantes concesiones. Sin embargo, en la década de 1860 habían empezado a surgir las primeras tensiones. Los liberales aprovecharon la creciente desavenencia para presionar a favor de la separación de la Iglesia y el Estado, y se volvieron más insistentes con el tiempo.

No obstante, Napoleón, al igual que su tío, no estaba dispuesto a promover el protestantismo liberal. En cualquier caso, la guerra franco-prusiana no tardaría en desalojarle del poder. El proyecto de moralizar Francia para liberalizar la democracia quedó suspendido, pero solo temporalmente.

Abraham Lincoln y sus amigos liberales en todo el mundo

Mientras los liberales franceses luchaban por liberalizar su democracia cesarista, al otro lado del Atlántico surgía un líder que llegaría a simbolizar al tipo de gobernante que anhelaban. Ese dirigente era Abraham Lincoln, uno de los presidentes más admirados de la historia de Estados Unidos.

No es que Lincoln no fuera acusado de cesarismo, porque de hecho lo fue. Hubo quienes le acusaron de acumular intencionadamente poderes despóticos, conculcar las libertades civiles, provocar una guerra civil y destruir la república. Muchos fueron los llamamientos que exhortaban al pueblo americano a que aprendiera de la historia de Roma, opusiera resistencia a la usurpación de poder e incluso asesinara a Lincoln. Tras disparar su pistola en el palco presidencial del teatro y saltar al escenario, el asesino John Wilkes Booth blandió el arma y gritó al público, «*Sic semper tyrannis*. El Sur ha sido vengado».

También hubo europeos que acusaron a Lincoln de cesarismo. Consideraban que, bajo el gobierno de Lincoln, Estados Unidos había degenerado de una democracia a un régimen de despotismo militar. Para muchos en Gran Bretaña, incluidos numerosos liberales, el presidente estadounidense no era más que un aspirante a tirano, un demagogo que utilizaba hipócritamente la cuestión de la esclavitud para imponer la autoridad del Norte al Sur. La historia les había enseñado que las democracias estaban condenadas al fracaso.

Por otra parte, también muchos liberales europeos admiraron al presidente estadounidense, en quien veían todo lo contrario a un demagogo o un déspota. Para ellos era un líder que desmentía la idea de que las democracias modernas estaban condenadas y que demostraba, más bien, que podían ser liberales.

La admiración de los liberales franceses por Lincoln tenía mucho que ver con su abolicionismo. Remontándose a Benjamin Constant y madame de Staël, consideraban que la esclavitud era una mancha en el carácter

nacional estadounidense y muchos se habían unido a la lucha antiesclavista desde diferentes asociaciones, pronunciando discursos y publicando libros y artículos. En realidad, todos los liberales franceses mencionados en este libro se oponían categóricamente tanto a la trata de esclavos como a la esclavitud en sí, abolida en territorio francés en 1848.

Mucho antes del estallido de la guerra civil, Lincoln ya era consciente de que los liberales europeos defendían la abolición. Leía periódicos europeos y se interesaba por las actividades de los reformadores europeos. En un discurso pronunciado en 1854 en Peoria, Illinois, reconoció a quienes llamó «el partido liberal en todo el mundo», que desaprobaban la esclavitud y creían que contradecía los principios de la Constitución estadounidense. Sus reproches, dijo, «no son una recriminación de los enemigos... sino una advertencia de los amigos». [19]

Lincoln muy bien podría haber leído la carta abierta que Tocqueville publicó en el periódico abolicionista estadounidense *The Liberty Bell* en 1856. Describiéndose a sí mismo como «el perseverante enemigo del despotismo en todas partes», Tocqueville afirmaba que le dolía que el pueblo más libre del mundo mantuviera la esclavitud. Se declaraba un viejo y sincero amigo de Estados Unidos que confiaba en ver el día en el que la ley concediera las mismas libertades civiles a todos. El prominente periodista y abolicionista estadounidense William Lloyd Garrison reprodujo la carta en su periódico *The Liberator*.

Lincoln también mantenía correspondencia con el liberal francés Agénor de Gasparin, quien publicó en 1861 un libro en el que se preguntaba cómo era posible que un pueblo liberal como el estadounidense mantuviera la esclavitud. Al año siguiente presentó otro libro, que fue traducido al inglés. Gasparin afirmaba que al elegir a Lincoln, un pueblo liberal y generoso había renunciado a su propio interés material para luchar por la noble causa de la emancipación. Para Gasparin, como para muchos liberales franceses, la batalla de Lincoln contra la esclavitud era «la mayor contienda liberal de

nuestra época». [20] Lincoln respondió con una carta de agradecimiento en la que le decía a Gasparin que era «muy admirado en Estados Unidos... y muy querido por su generosidad hacia nosotros y su devoción por los principios liberales en general». [21] Los dos hombres mantuvieron un intercambio epistolar durante la guerra.

Estos valores liberales compartidos constituyeron la base de una red trasatlántica de hombres que admiraban profundamente a Lincoln y compartían un mismo análisis sobre la guerra civil. Entre sus miembros figuraban John Stuart Mill, Édouard de Laboulaye, Charles de Montalembert y varios periodistas, editores e intelectuales influyentes de Estados Unidos y Gran Bretaña. Charles Eliot Norton, director de la revista trasatlántica más influyente, *The North American Review*, era uno de los miembros del grupo, al igual que su amigo Goldwin Smith, un profesor de historia en la Universidad de Oxford. Smith sería nombrado posteriormente presidente de la Asociación Histórica de Estados Unidos. Otro amigo de Norton, Edwin L. Godkin, director de la revista neoyorquina *The Nation*, también pertenecía al mismo círculo. El padre de Godkin había sido asesor de William Gladstone, el primer ministro liberal de Gran Bretaña. Por último, hay que incluir a George William Curtis, un columnista del *Harper's Weekly*.

Unidos por lo que denominaban su «liberalidad política de pensamiento», estos caballeros de Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos se veían a sí mismos como los administradores del progreso político. Apoyaron a Lincoln y al Norte en la guerra civil, pero para ellos la batalla iba mucho más allá de la abolición de la esclavitud. Se trataba de la viabilidad de las democracias. Como recordaría posteriormente un miembro de la red, antes de la guerra civil estadounidense era habitual considerar a las democracias «incapaces del sentimiento de lealtad, de un esfuerzo concentrado y prolongado, de concepciones de gran alcance». Todo el mundo sabía cuán vulnerables eran a los déspotas. Por tanto, existía la

creencia generalizada de que el Norte no solo perdería la guerra, sino que caería presa de alguna suerte de Bonaparte, de un César.

La cuestión central que planteaba la guerra civil no andaba lejos de la que Tocqueville había formulado varios años antes, y que por entonces se había vuelto tan oportuna en Francia: ¿podía llegar a ser su democracia liberal? Dicho de otro modo, ¿podía proteger las libertades individuales y perseguir objetivos nobles y elevados o demostraría ser materialista e innoble al seguir sintiéndose atraída por el despotismo? ¿Podían los estadounidenses consagrarse a un ideal tan noble como la abolición de la esclavitud y perseguirlo hasta el final? ¿Eran capaces de demostrar valor, patriotismo y abnegación? Lincoln demostró con su inspirado liderazgo que sí. Con el liderazgo adecuado, la democracia liberal era posible.

Para los liberales de toda Europa, la guerra civil era un conflicto trascendental no solo para Estados Unidos, sino para todo el mundo. Los liberales de Gran Bretaña, Francia y otros lugares creían que las perspectivas de democracia en sus propios países estaban ligadas a la suerte de la Unión. Norton declaró que el triunfo del Norte «será compartido por nuestros amigos extranjeros, que están luchando por los principios liberales y la igualdad de derechos en el Viejo Mundo». Smith respondió que el «efecto del ejemplo [de Estados Unidos] puede posibilitar que la sociedad europea salga por fin del feudalismo». Otro miembro de la red liberal creía que el ejemplo y las ideas de Estados Unidos «acelerarían enormemente el progreso de la igualdad en toda la Tierra». En cambio, si el Norte perdía, «la democracia europea quedaría silenciada y enmudecida para siempre». En 1865, en medio de las celebraciones de la victoria de la Unión, Curtis saludó a los amigos extranjeros del Norte. La guerra había demostrado que «todos los partidarios de un gobierno verdaderamente popular... independientemente del país en el que vivan» eran miembros del «gran partido liberal del mundo». [22] Lincoln mostró con su ejemplo que, con el liderazgo correcto, una gran democracia podía ser liberal. Estaba educando

a la población estadounidense, moralizándola, elevándola, como debía hacer un dirigente verdaderamente liberal.

Las publicaciones de estos admiradores de Lincoln ayudaron a transformar al presidente en un personaje transnacional inmerso en una noble lucha en defensa de las personas, cualquiera que fuese su condición, frente a los privilegios y el despotismo. Los liberales europeos admiraban su fortaleza moral y su habilidad política, y apreciaban que supiera inspirar a su pueblo con un lenguaje edificante.

Lincoln contrastaba profundamente con Napoleón III. Se dirigía a los estadounidenses no como un demagogo, sino de un modo que apelaba a sus mejores instintos y a sus cualidades más admirables. Con ello, animaba a los ciudadanos a ser liberales como él, es decir, a amar la libertad, ser generosos, morales y viriles.

Los liberales debían ser conscientes de que su enemigo irreconciliable, el Vaticano, apoyaba al Sur. Oficialmente, la jerarquía de la Iglesia se mantenía neutral, pero las simpatías del papa no eran secretas. Como muchas otras personas, veía al Sur como una sociedad más tradicional y aristocrática en comparación con el Norte, que parecía más moderno y democrático, proclive a la anarquía y a todos los problemas asociados al liberalismo. La publicación jesuita *Civilta Cattolica* afirmaba que los orígenes de la guerra civil se remontaban a la obsesión por la libertad y la falta de respeto por la autoridad, endémicas en la cultura política democrática. Para este periódico católico, el tema de la esclavitud no era una causa humanitaria, sino un pretexto que escondía motivaciones egoístas ocultas.

Tras la Proclamación de Emancipación de 1863, *Civilta Cattolica* se mostró aún más hostil con el Norte, calificando a Lincoln de político tramposo y a su gobierno de dictadura política. Lo acusó de involucrarse en una guerra injusta por «motivos incivilizados».[23] En una carta que se difundió ampliamente ese mismo año, el papa reconoció a Jefferson Davis

como el «ilustre y honorable presidente de los Estados Confederados de América». [24] En 1866 publicó una declaración en la que afirmaba que, en determinadas condiciones, «no es en absoluto contrario al derecho natural y divino que un esclavo sea vendido, comprado o intercambiado».

Muy pocos católicos prominentes expresaron su apoyo a Lincoln, el Norte o el abolicionismo. No obstante, la mayoría de los que sí lo hicieron eran franceses y entre ellos no solo figuraba Tocqueville, sino también Laboulaye y Montalembert. El católico estadounidense Orestes Brownson, partidario del Norte, tomó nota de este hecho. En una reseña muy positiva de los discursos de Montalembert en Bélgica, Brownson destacó lo poco que los católicos europeos apoyaban la abolición y dio las gracias a los católicos liberales de Francia, «los únicos católicos de Europa que se solidarizan con el leal pueblo de la Unión». [25]

La muerte de Lincoln en 1865 provocó que su popularidad aumentase en toda Europa. Los homenajes vinculaban su liderazgo y la victoria de la Unión con las perspectivas de la democracia liberal en todo el mundo. Laboulaye escribió un conmovedor panegírico, ampliamente difundido, en el que celebraba los servicios prestados por el presidente no solo a Estados Unidos, sino también a la causa de toda la humanidad. Goldwin Smith escribió que también los liberales ingleses tenían motivos para agradecer el heroísmo y la determinación del pueblo estadounidense. La victoria de la Unión demostraba que el «gran partido liberal del mundo» podía triunfar sobre las fuerzas del iliberalismo.

Estas opiniones se repitieron de manera generalizada y a veces en los términos más elevados. Montalembert fue efusivo: Lincoln había actuado no solo como un paladín de la libertad, sino como un verdadero cristiano. Su liderazgo y la victoria del Norte mostró la superioridad de Estados Unidos frente a la mayoría de las sociedades europeas, y ahora este debía figurar entre los primeros pueblos del mundo. [26] Giuseppe Mazzini creía que los actos heroicos de Estados Unidos demostraban que su destino era

convertirse en el faro de todo el mundo. «Os habéis convertido en una nación líder. Debéis avanzar y participar en esta batalla. Es la batalla de Dios», dijo efusivamente. [27]

Norton resumió este optimismo liberal por la victoria de la Unión en un artículo titulado «American Political Ideas», que publicó en la *North American Review* en 1865. [28] La guerra civil, escribió, había mostrado que era posible la derrota del egoísmo, la ignorancia y la corrupción. Estados Unidos había demostrado ser una verdadera comunidad, una república liberal. Eso era lo que significaba «Nosotros, el pueblo». El país estaba listo para hacer realidad «la idea más inspiradora y prometedora de la civilización cristiana moderna, la verdadera hermandad de los hombres». Ese mismo año, Laboulaye concibió la idea de donar un monumento a Estados Unidos: la estatua de la Libertad.

Merece la pena detenerse un momento a considerar el hecho de que las credenciales liberales de Lincoln tuvieran poco que ver con los principios del «gobierno pequeño» o el *laissez- faire*. En cambio, tenían mucho que ver con sus principios morales y su capacidad para insuflar patriotismo, valor y entrega a unos ideales nobles. Al parecer, a sus admiradores en Europa no les quitaba el sueño que Lincoln hubiera suspendido el procedimiento de hábeas corpus, ordenado el arresto y la detención militar de sospechosos de traición, gastado fondos sin la aprobación del Congreso e ignorado muchas disposiciones constitucionales. Lo justificaban mencionando los poderes excepcionales que le había conferido el pueblo. [29]

En realidad, Laboulaye analizó cuidadosamente el uso por parte de Lincoln de esos poderes excepcionales. Y llegó a la conclusión de que era un perfecto ejemplo de un gobierno de crisis. Lincoln había respondido a la emergencia sin minar la Constitución o el Estado de derecho. Había suspendido el hábeas corpus, pero solo para salvar la Constitución. Y lo que era más importante, Lincoln se había comprometido con el progreso moral. Por consiguiente, en todos estos casos, Lincoln había sido un gran líder de

la democracia liberal. Al nombrar presidente a un hombre como él, Estados Unidos no solo había reivindicado su Constitución, sino también la libertad, la democracia y la humanidad misma.

El Partido Republicano Liberal

La euforia no duraría mucho. Solo unos años después de publicar su caluroso homenaje a los ideales políticos estadounidenses, Charles Norton se sintió profundamente decepcionado con su país. Le afligía la vileza, en su opinión, de la vida estadounidense, la pérdida del honor, las costumbres y los principios morales. Era imposible encontrar caballeros de verdad y solo parecía importar el dinero. El liderazgo del presidente Ulysses Grant contrastaba rotundamente con el de Abraham Lincoln.

Al igual que a Norton, a Charles Schurz le exasperaba lo que veía como una corrupción moral de la vida política con el presidente Grant. Schurz, un emigrante de Alemania, había luchado en las revoluciones de 1848. A su llegada a Estados Unidos se sintió atraído por el Partido Republicano, convirtiéndose en una especie de enlace para la comunidad germano-estadounidense. Fue nombrado embajador en España y más tarde luchó como general de división en el ejército de la Unión. Tras la guerra, pasó a ser el primer miembro del Senado estadounidense nacido en Alemania y posteriormente fue nombrado secretario de Interior.

Al principio, tanto Schurz como Norton esperaban que Grant reformara la burocracia que había crecido durante la guerra civil y acabara con la corrupción que la acompañaba. Sin embargo, pronto resultó evidente que nada de eso iba a suceder: Grant estaba agravando aún más la situación. Varios escándalos a los que se dio mucha publicidad demostraron que estaba usando el poder de su cargo para beneficio personal. Incluso se temía que pudiera derrocar la república e instaurar una dictadura militar si perdía las elecciones de 1872. Charles Sumner, un senador de Massachusetts,

declaró en el Senado que lo suyo era una «especie de cesarismo» totalmente incompatible con las instituciones republicanas.

Estos sentimientos y temores están detrás de la creación de un partido político nuevo pero efímero en 1872. Fundado por Schurz con el apoyo de Norton y Sumner, fue una escisión del Partido Republicano. Se llamó Partido Republicano Liberal, sin duda para dejar patente su oposición al cesarismo y su adhesión a principios morales elevados. Más allá de eso, hubo grandes discrepancias sobre las políticas concretas que debían defender los republicanos liberales. Incluso en temas fundamentales como el libre comercio y el papel moneda había opiniones dispares. De hecho, las divisiones entre los miembros acabaron conduciendo al fracaso y la disolución del partido.

No obstante, los republicanos liberales estaban unidos en un punto importante: su deseo de «infundir un espíritu moral superior a nuestra vida política». [30] Denunciaban abiertamente a los «políticos codiciosos» que trataban a los electores como si fueran un rebaño de ovejas y jugaban sucio para llenarse los bolsillos. Reclamaban más integridad, patriotismo y virilidad en la vida pública. Estas eran las cualidades de liderazgo necesarias para que la democracia estadounidense sobreviviera a los peligros que representaba el cesarismo. Eran las características del liberalismo.

Gladstone, icono liberal

Al igual que Lincoln, William Gladstone se convirtió en un símbolo de los principios y valores liberales de renombre internacional. Líder del Partido Liberal británico y primer ministro en cuatro ocasiones entre 1868 y 1895, llegó a personificar los valores del liberalismo victoriano. No obstante, podríamos preguntarnos qué significaba eso realmente. ¿Qué tenía de liberal Gladstone?

No se trata de que respaldara a Lincoln y al Norte durante la guerra civil, porque no lo hizo. Como la mayoría de los liberales británicos, Gladstone apoyó al Sur, algo que molestó mucho a John Stuart Mill e hizo que el periódico abolicionista estadounidense *Liberator* denunciara su «falso liberalismo». [31] Sin embargo, para muchos liberales británicos el Norte no estaba tan interesado en emancipar a los esclavos como en someter al Sur a la autoridad del Gobierno central. La esclavitud era más una excusa que la verdadera razón de la guerra.

Gladstone se arrepintió con el tiempo de su simpatía inicial por la Confederación y llegó incluso a llamarlo «un error de una gravedad increíble». La guerra y la victoria de la Unión acabaron teniendo el mismo efecto en él que en otros liberales. Redujo su temor a la democracia. En un discurso sobre la reforma electoral que pronunció en Liverpool en 1866, declaró que Estados Unidos ilustraba las virtudes de la ampliación del derecho a voto y expresó su admiración por el «autocontrol, la abnegación y la previsión» de sus ciudadanos. [32] Como respuesta, *The New York Times* informó de que «el señor Gladstone es tenido en la más alta estima por liberales inteligentes y nobles de todo el mundo». [33] Con el tiempo, Gladstone se convirtió en el inglés más admirado en Estados Unidos.

Como todos los liberales, Gladstone suscribía una serie de principios fundamentales. Estaba profundamente comprometido con la igualdad de los ciudadanos y el gobierno parlamentario, y sentía una profunda aversión por los privilegios y los prejuicios de la aristocracia. Creía en las libertades individuales de religión, expresión y prensa. Al igual que otros liberales, también defendía las reformas, las mejoras y el progreso; sin embargo, y de nuevo como otros liberales, no siempre fue coherente o claro sobre lo que esas convicciones significaban en la práctica. Como ya hemos visto, en el Partido Liberal británico abundaban las disputas internas. No se adhirió, como se suele pensar, la versión dogmática del *laissez-faire*.

Algunos afirman que Gladstone fue un defensor del «gobierno pequeño», y eso es cierto en cierto modo, sobre todo en sus primeros años en política; sin embargo, su segundo gobierno fue calificado de socialista por muchas personas de la época. Los historiadores se han encontrado con que, en realidad, las políticas de Gladstone son difíciles de definir. Lo cierto es que sus opiniones sobre cuestiones legislativas concretas eran incongruentes y fueron cambiando con el tiempo. Nunca logró unir al partido en torno a un programa de gobierno estrictamente definido o coherente.

Así pues, la razón de que se percibiera a Gladstone como un gran líder liberal tiene más que ver con su carácter y su personalidad que con cualquier legislación o programa político que promoviera. El liberal alemán y gran pionero de la sociología Max Weber señaló que Gladstone poseía un gran carisma personal. Apelaba a los elevados principios morales de los ciudadanos británicos y estos, a su vez, confiaban en el contenido ético de su política. Lo que llevó a Gladstone al poder y lo mantuvo allí fue «la firme creencia de las masas en la rectitud moral de su política, y especialmente en las propias cualidades morales del hombre». [34]

La reputación de Gladstone le debe mucho a lo que se percibía como un compromiso con la educación y la inspiración, tanto intelectual como moral, de los ciudadanos de Gran Bretaña. Se le consideraba un líder con principios que luchaba por toda la comunidad y no obedecía a ningún interés egoísta. Esto fue especialmente importante en un momento en el que se mantenían las dudas respecto a la democracia y su tendencia a transformarse en despotismo o socialismo. Entre 1886 y 1914, Alemania, Francia e Italia vieron el surgimiento de partidos obreros y socialistas; en cambio, en Gran Bretaña, los liberales continuaron siendo el único partido de masas a la izquierda. Muchos atribuyeron este hecho al liderazgo de Gladstone. Al igual que Lincoln, se consideraba que guiaba, educaba e imprimía fuerza moral a la democracia. Gladstone, una persona con

elevados principios morales, incorporó a los trabajadores al Partido Liberal y pudo asegurar la democracia.

Gladstone, como Lincoln, era admirado por su manera de dirigirse a las masas e inspirarlas. En innumerables discursos altisonantes, con algo de sermones, apeló a su sentido moral, la razón y la inteligencia. Los exhortó siempre a practicar la generosidad, el patriotismo y la entrega al bien común. Los trabajadores acudían en masa y lo escuchaban durante horas. Parecía atenderlos, conocerlos y respetarlos; ellos respondían con confianza y admiración. Desde que empezó a dirigir el Partido Liberal, los trabajadores lo apoyaron siempre en las urnas.

Gladstone solía decir que el programa del Partido Liberal tenía como objetivo «el beneficio general de toda la masa del pueblo». Su meta era «unir a todo el país en armonía y concordia».[35] Al mismo tiempo, Gladstone no ponía reparo a las críticas a los miembros más ricos de la sociedad. Le gustaba decir que la amenaza más peligrosa a la que se enfrentaba Inglaterra no era la instauración de la democracia, sino la probabilidad de una plutocracia. El peligro no provenía de las clases bajas, sino del egoísmo de las clases altas, que a veces se mostraban inclinadas a anteponer sus intereses particulares a sus deberes públicos.

La economía moderna y en vías de industrialización estaba empeorando las cosas. A un grupo de trabajadores les dijo en 1876: «Están siendo amenazados, caballeros, en los fundamentos del carácter nacional por la rápida creación y ampliación de la riqueza en este país». El peligro no eran ellos, señaló, sino las clases adineradas que se estaban enriqueciendo a un ritmo sin precedentes y habían cambiado sus valores. Cada vez se centraban más en sus propios placeres a costa de «la salud interna, la hombría y el vigor» del país. Gladstone se lamentaba en 1880 de que el siglo XIX fuese una «era de la farsa». La riqueza, el esparcimiento y la búsqueda del lujo estaban corrompiendo a la nación.[36]

Esta clase de moralismo populista enfureció a los detractores de Gladstone de clase alta. Lo denunciaron por utilizar un lenguaje «ultrademocrático» y comportarse como un demagogo. La reina Victoria lo llamó «provocador medio loco». Incluso un admirador suyo como Max Weber lo comparó con un dictador y un «plebiscitario cesarista». Pero Gladstone no era un demócrata, al menos no en el sentido que le damos ahora a la palabra, ni tampoco la Gran Bretaña decimonónica se parecía a una democracia. Incluso la llamada Tercera Ley de Reforma de 1884, que añadía 1,7 millones de votantes a las listas, excluía del derecho a voto al menos al 40 % de los hombres y a todas las mujeres de Gran Bretaña. [37] La retórica de Gladstone sobre la confianza en «el pueblo» ocultaba este hecho. Al igual que casi todos los liberales, creía en el concepto de capacidad. Afirmaba que las personas con derecho a voto deben demostrar siempre «autodominio, autocontrol, respeto por el orden, paciencia con el sufrimiento» y consideración por sus superiores. Estos eran también los valores que intentaba inspirar a sus audiencias.

El carácter era especialmente importante para Gladstone. Habló a menudo de la necesidad de que los votantes ejercieran el autodominio para no votar de un modo interesado y estrecho de miras. En un discurso pronunciado en 1877 admitió que era legítimo que un hombre persiguiera sus propios intereses, pero debía siempre «contrastar sus intereses con sus deberes». [38] A la hora de votar era necesario despojarse de «todo egoísmo y estrechez de miras». A Gladstone le gustaba decir que votar era una experiencia ennoblecedora, un acto de responsabilidad individual ante Dios. «El ejercicio consciente de deberes importantes es una función que tiende a elevar al hombre», le dijo a un público de clase obrera en 1890. [39] No obstante, para ejercer unos deberes tan importantes se requiere verdadera hombría. Como preparación, deben cultivar el civismo y la virtud. También deben instruirse en las cuestiones políticas. Gladstone animaba a sus

oyentes a leer periódicos, así como sus discursos, que se publicaban en ediciones baratas y eran auténticos tratados políticos.

Aunque no todo el mundo apreciaba el estilo de liderazgo y el tipo de populismo de Gladstone, suscitó una enorme admiración. John Stuart Mill dijo que era un «gran estadista moderno», un hombre íntegro y sincero que siempre luchaba por «el bien público... sobre todo de las clases más pobres». [40] Max Weber, en su famoso ensayo *La política como vocación*, mostró su admiración por él describiéndolo como un temprano maestro de la «democracia caudillista» y lo comparó con Lincoln. Parecía sugerir que, a juzgar por el respeto que Gladstone mostró hacia los trabajadores y la manera en que estos respondieron, era posible una democracia liberal, con ciudadanos patriotas y cívicos conscientes de sus derechos y deberes, y que Gran Bretaña, bajo el liderazgo correcto, podía cultivarla de forma gradual y segura.

Bismarck, el enterrador del liberalismo

Desde luego, nadie pensó nunca en Otto von Bismarck como un dirigente liberal. Muchos lo han descrito como un déspota cínico que arruinó las perspectivas tanto de democracia como del liberalismo en Alemania. Practicó lo que los liberales de la época denominaron bonapartismo o cesarismo: la manipulación de la democracia con fines iliberales. [41] Por tanto, en la historia del liberalismo, Bismarck constituye, básicamente, la antítesis de aquellos dirigentes, como Lincoln y Gladstone, que trabajaron para iluminar, educar y elevar la democracia.

Bismarck, ministro de Asuntos Exteriores y primer ministro de Prusia durante los años sesenta del siglo XIX, artífice de la unificación alemana en 1871 y canciller de un imperio alemán unificado entre 1871 y 1890, fue un personaje excepcional, como Lincoln y Gladstone, pero sin ninguna de sus virtudes. El historiador y político Heinrich von Treitschke quedó muy

sorprendido cuando lo conoció: «No tiene ni la más mínima noción de las facultades morales en el mundo». Bismarck era embustero y vengativo, incluso diabólico, según algunos. Un sagaz diplomático austríaco comentó sobre su manera de gobernar: «Cuenta con las motivaciones más bajas de la naturaleza humana: la avaricia, la cobardía, la confusión, la indolencia, la indecisión y la intolerancia». [42] Nada podría ser más iliberal.

Una confluencia de circunstancias llevó a Bismark al poder. A finales de la década de 1850, las políticas reaccionarias del Gobierno prusiano empezaron a ser más flexibles. El nuevo rey Guillermo I prometió conceder más libertades y, lo que es más importante, instaurar el Estado de derecho. Varios políticos liberales respondieron creando el Partido Progresista Alemán que, entre 1861 y 1865, fue el grupo más numeroso en la Cámara Baja prusiana.

El desacuerdo con el rey abrió la puerta a una parálisis y una crisis constitucional en 1862, desencadenadas por los planes del rey de impulsar reformas que habrían acrecentado su control sobre el ejército. Los parlamentarios liberales rehusaron aprobar los fondos necesarios, lo que se tradujo en un estancamiento. El rey se negó a ceder y, en 1862, nombró a Otto von Bismarck primer ministro. Bismarck era por entonces un absolutista convencido y pertenecía a la clase Junker (terrateniente) prusiana, la mayoría de cuyos miembros se oponía rotundamente a cualquier tipo de reformas liberalizadoras.

La primera medida de Bismarck fue anunciar que actuaría sin autorización constitucional, y así fue como procedió durante los cuatro años siguientes. Simplemente desdeñó a la oposición liberal, a la que nunca ocultó su desprecio. En un discurso que se ha hecho célebre, declaró con contundencia que no iba a consentirles nada en absoluto: «La posición de Prusia en Alemania no vendrá determinada por su liberalismo, sino por su poder... No es con discursos y decisiones de la mayoría como se resolverán

las grandes cuestiones del momento (ese fue el gran error de 1848 y 1849), sino con hierro y sangre».

Bismarck eligió asesores que desdeñaban abiertamente el liberalismo. Uno de los más importantes fue Hermann Wagener.[43] Wagener era fundador y redactor jefe del *Nuevo periódico prusiano para salvar a la monarquía* (*Kreuzzeitung*) y editor del *Staats-und Gesellschafts lexikon*, una enciclopedia con un marcado sesgo conservador. Su entrada sobre el liberalismo era tajante. El liberalismo, afirmaba Wagener, era una fuerza maligna y absolutamente perniciosa que había causado un daño inconmensurable a la humanidad. En deuda con las «ideas de 1789», era propagado por francmasones dispuestos a sembrar el caos.

Wagener reconocía que la palabra provenía del latín y que originalmente tenía un significado noble. Hacía referencia a cualidades personales loables, como la benevolencia, la generosidad, la tolerancia y la ilustración. Sin embargo, la Revolución Francesa había cambiado todo eso. Ahora el término significaba el relajamiento de todas las restricciones, la supresión de todas las obligaciones y el dominio del interés propio sin cortapisas. No era más que un vergonzoso individualismo. Sería inexcusablemente temerario que los gobernantes lo adoptaran como idea política.[44]

El mismo año que Wagener publicó este artículo, Bismarck arremetió contra el Partido Progresista limitando la libertad de prensa, negándose a confirmar la elección de alcaldes progresistas y prohibiendo la discusión de asuntos políticos en los plenos municipales. En vista de todo ello, cabría preguntarse por qué un grupo considerable de liberales alemanes accedió a apoyarlo y a colaborar con él, como hicieron muchos. Un buen número de historiadores ha abordado la cuestión, poniendo en duda incluso que los liberales alemanes fueran realmente liberales. ¿Era el liberalismo alemán defectuoso, débil e incluso iliberal?

El artículo sobre la «libertad» publicado por Heinrich von Treitschke en 1861 arrojó luz al respecto. Cuando lo escribió, Von Treitschke era un

profesor universitario, un político liberal y director de la publicación liberal *Preussische Jahrbucher*. El artículo sostenía que los liberales alemanes no eran tan diferentes de los franceses o los británicos. Compartían muchos de los ideales y valores: como John Stuart Mill o Édouard de Laboulaye, los liberales alemanes creían en la inviolabilidad de la libertad personal. Las diferencias entre los alemanes y los demás tenían más que ver con sus circunstancias. Dada la situación, para Von Treitschke era comprensible que a Laboulaye le preocupara el poder del Estado. Sin embargo, los liberales alemanes no tenían un Estado. ¿Cómo se podían alcanzar objetivos progresistas mientras Alemania estaba dividida en treinta y nueve estados distintos, cada uno con un gobierno diferente? La cuestión más apremiante era cómo lograr un Estado alemán.

Algunos liberales alemanes, frustrados ante la imposibilidad de avances significativos al respecto, empezaron a anhelar un hombre fuerte que pudiera conseguir desde arriba lo que ellos no habían logrado desde abajo. Un liberal señaló que Alemania necesitaba «un hombre decisivo al mando». Otro admitió que «a uno le gustaría ir con un César, si tuviéramos uno». El liberal Karl Bollman utilizó referencias bíblicas y expresó lo que pensaban otros muchos cuando dijo que Alemania necesitaba que un «redentor armado la guiara hasta la tierra prometida de la unidad nacional y la independencia». Los alemanes debían aceptar a ese el líder, proseguía Bollman, incluso si eso significaba tener que «atravesar el mar Rojo de una guerra total». [45]

Cuando apareció Bismarck y consiguió unir a Alemania, muchos debieron ver en él a ese César tan ansiado. Dos guerras victoriosas, la primera con Dinamarca en 1864 y la segunda con Austria y otros estados alemanes en 1866, dieron lugar a la creación de la Confederación Alemana del Norte, bajo liderazgo prusiano, en 1867. Poco después, el canciller pareció ofrecer una rama de olivo a los liberales cuando pidió al Parlamento

que aprobara una ley que reconocía su competencia sobre los presupuestos. Todo lo que habían deseado parecía que estaba haciéndose realidad.

Pero no fue tan sencillo. El proyecto de ley también aprobaba sus gastos inconstitucionales entre 1862 y 1866. Esta parte de la ley causó una gran consternación a muchos liberales y acabó provocando la división del partido liberal en dos. Pese a la euforia por la unificación, muchos simplemente no podían tolerar el comportamiento inconstitucional de Bismarck. No obstante, un grupo de liberales decidió respaldar la ley y abandonó el Partido Progresista para formar el Partido Nacional Liberal. El grupo restante conservó el nombre de Partido Progresista y se negó a ceder. Durante los debates que siguieron, las denuncias de cesarismo alcanzaron un punto álgido. «Todo el mundo habla ahora de cesarismo», refunfuñó Ludwig Bamberger, un miembro del Partido Nacional Liberal. [46]

Hermann Baumgarten fue decisivo a la hora de convencer a los liberales para que abandonaran el Partido Progresista y se unieran a los liberales nacionales apoyando a Bismarck. Baumgarten, nacido en el Ducado de Brunswick, había estudiado historia en la Universidad de Jena antes de pasar a ser un periodista liberal y, con el tiempo, un profesor de historia. En 1866 publicó *Der deutsche Liberalismus: Eine Selbstkritik* (*El liberalismo alemán: una autocrítica*), en el que expresaba sus puntos de vista. Según él, los liberales debían ser más pragmáticos de lo que habían sido en el pasado. Tenían que enfrentarse al hecho de que para lograr cualquier progreso necesitaban antes una Alemania unificada. La simple retórica contra Bismarck no conducía a ninguna parte: «Para que los hombres trabajen en el Estado deben tener antes que nada un Estado». Era mejor colaborar con Bismarck y conseguir progresos graduales que permanecer impotente en una oposición perpetua. Como respuesta, otros liberales cuestionaron que pudieran alcanzarse los principios liberales a través de medios iliberales. ¿Era posible llegar a un acuerdo con César?

La Constitución promulgada por Bismarck en 1871 no era ni liberal ni democrática, según su época o la nuestra, pero combinaba rasgos de ambos. En lugar de estar redactada por una asamblea electa, fue un regalo al pueblo alemán de su emperador. Instituía un órgano representativo nacional, el Reichstag, que se elegía por sufragio universal masculino, pero sus poderes estaban severamente limitados. Se trataba, en resumen, de un sistema que tenía algunas características democráticas y parlamentarias, pero que en realidad otorgaba un poder enorme a un reducido grupo aristocrático. No contenía ninguna referencia a la libertad de expresión o individual.

Los miembros del Partido Nacional Liberal no se hacían ilusiones sobre las dificultades que planteaba trabajar con Bismarck. La mayoría pensaba que habían establecido un compromiso táctico y confiaba que acabarían obteniendo concesiones. Al fin y al cabo, tenían ante sí el ejemplo de Francia, donde Luis Napoleón estaba colaborando con los liberales para reformar su régimen. Es muy posible que esperaran que Bismarck se comportara primero como Lincoln y unificara Alemania, y después como Napoleón III y liberalizara su régimen.

En cualquier caso, los miembros del Partido Nacional Liberal no abandonaron su batalla contra el autoritarismo prusiano. Durante su colaboración con Bismarck, siguieron luchando por los mismos objetivos por que habían luchado los liberales de Gran Bretaña y Francia. Propugnaban ampliar y reforzar las competencias del Parlamento y reclamaban una legislación que garantizara las libertades individuales, la igualdad ante la ley y un largo listado de reformas económicas, entre ellas la eliminación de las anticuadas regulaciones feudales.

En algunos aspectos, los liberales tuvieron éxito. De hecho, consiguieron concesiones sustanciales. Se ampliaron la libertad de debate parlamentario, de asociación y de prensa. Se aprobaron leyes que garantizaban los derechos individuales y civiles, y se eliminaron las restricciones impuestas a los viajes en el interior del país. Se suprimió el requisito de solicitar un

permiso oficial para cambiar de residencia o casarse. Se aprobó un nuevo código penal y se emprendieron reformas judiciales. Los liberales también obtuvieron un sistema de moneda, pesos y medidas uniforme, un nuevo código mercantil, un banco imperial y un comercio más libre. No consiguieron todo lo que querían, pero durante algún tiempo su decisión de colaborar con Bismarck pareció justificada.

No obstante, es incuestionable que los liberales cometieron algunos errores graves. Uno de ellos fue su apoyo entusiasta a la Kulturkampf de Bismarck. La palabra, traducida como «lucha por la cultura», hace referencia a una serie de leyes aprobadas entre 1871 y 1877, cuyo fin aparente era limitar el poder de la Iglesia católica. Los detractores de entonces y de ahora han criticado esta medida por considerarla una clara vulneración del principio liberal de tolerancia religiosa. Para ser justos, la situación no estaba tan clara.

El 18 de julio de 1870, el Vaticano había anunciado la doctrina de la infalibilidad papal. El dogma sostenía que, en virtud de una promesa realizada a Pedro por Jesús, el papa estaba exento de cometer ningún error cuando hablara «ex cátedra», es decir, cuando estuviera definiendo una doctrina sobre la fe o la moral. En realidad, esto puede sonar bastante restrictivo: se dice que el papa es infalible solo cuando aborda la doctrina cristiana. Sin embargo, la importancia política de la infalibilidad papal, de existir, se ha debatido desde entonces. Los críticos de la época, incluidos bastantes católicos, creían que ponía en peligro su lealtad al Estado o al menos que podía interpretarse de ese modo.

La infalibilidad del papa suscitó el rechazo generalizado de los liberales en general. *The New York Times* declaró que se trataba de «una negación de los principios en los que se basan las libertades de todas las naciones libres del mundo». *The New York Tribune* afirmó que la aceptación de la infalibilidad papal había construido una «muralla china entre el mundo del pensamiento progresista moderno y la Iglesia católica romana». [47] Muchos

concluían que los católicos habían vuelto a desaprovechar la oportunidad de reconciliarse con la época moderna. El propio Gladstone sintió el impulso de escribir dos panfletos denunciando el «vaticanismo» y refutando la idea de que los católicos británicos pudieran ser leales al papado y a la nación al mismo tiempo. La aceptación de la infalibilidad papal equivaldría a renunciar a la propia «libertad moral y mental» y trasferir la lealtad civil a Roma. El primero de los panfletos de Gladstone vendió 150.000 ejemplares y fue traducido a muchas lenguas.

Durante el mismo período, la cuestión del estatuto de los Estados Pontificios hizo que se prestara atención a la supuesta búsqueda de dominación política por parte de la Iglesia. El problema era especialmente acuciante para Francia, cuyas tropas habían restaurado a Pío IX en la Santa Sede en 1849. Su guarnición continuó manteniendo el control sobre Roma hasta 1870. La negativa del papa a ceder la autoridad sobre el territorio restante a un movimiento que proclamaba los principios de unidad nacional y democracia fue vista en Estados Unidos como una prueba más del cisma fundamental entre su Iglesia y la época. Una carta enviada por Pío IX a Napoleón III en 1860, en la que el pontífice tachaba de inmorales los principios de los defensores de la unidad italiana, tuvo mucha difusión en la prensa estadounidense.

La primera ley alemana contra la Iglesia fue el llamado «párrafo del púlpito» de diciembre de 1871, que prohibía los «usos indebidos del púlpito con fines políticos». En 1872, la supervisión de las escuelas por parte de la Iglesia fue abolida. Al año siguiente, la primera de las «Leyes de Mayo» enmendaba la Constitución prusiana, que desde 1850 había otorgado a las iglesias el derecho a gestionar sus propios asuntos. Ahora se exigía a todos los aspirantes a clérigos que asistieran a universidades alemanas o aprobaran un examen cultural elaborado por funcionarios. También era necesaria la aprobación del Gobierno para cualquier nombramiento eclesiástico, y a los sacerdotes católicos ya no se les permitía impartir

formación religiosa en las escuelas públicas. Se creó un Real Tribunal de Asuntos Eclesiásticos, con jurisdicción final sobre todas las cuestiones disciplinarias de la Iglesia, y se expulsó a los jesuitas del país.

Cuando la jerarquía de la Iglesia católica se negó a aceptar estas leyes, Bismarck impuso sanciones a los infractores y medidas más extremas. Dos leyes de 1874 autorizaban al Gobierno prusiano a expulsar a todos los clérigos que se negaran a obedecer y a confiscar las propiedades de las parroquias que no hubieran nombrado legalmente a sus sacerdotes. Hubo miles de casos de multas o detenciones de miembros del bajo clero. En 1876, un total de 1.400 parroquias, casi una tercera parte de las existentes en Prusia, no tenían sacerdotes.

La mayoría de los liberales alemanes apoyó incondicionalmente la Kulturkampf. Johann Bluntschli describió al catolicismo como «una amenaza para la hombría» y afirmó que Alemania «debe defenderse de este terrible poder... con todos los medios admisibles e inadmisibles». Declaró que allí donde la Iglesia católica ejercía poder, «el Estado está castrado y devaluado». Al parecer, el liberal Eduard Windhorst no veía ninguna contradicción en argumentar que «el ferviente odio con el que el imperio alemán persigue el jesuitismo» estaba justificado porque era «la tierra de la tolerancia y la ilustración».

Los liberales alemanes insistían en que su apoyo a la Kulturkampf respetaba los principios liberales de la libertad y el progreso. Su compromiso con el *Bildung*, el Estado moderno y la unidad de Alemania así lo exigía. Windhorst señaló que la libertad «protege todo excepto la falta de libertad, y la tolerancia soporta todo excepto la intolerancia». [48] Era, dijo el diputado liberal Rudolf Virchow, una parte crucial de una gran lucha por la civilización en beneficio de la humanidad.

La Kulturkampf contó al principio con el respaldo de los liberales de otros países. Gran parte de la prensa británica vio las leyes como medidas esencialmente defensivas. En marzo de 1872, el *Times* londinense convino

en que el papado estaba intentando derrocar al imperio alemán. Ofrecía al pueblo y al gobierno de Alemania el apoyo «de todos los amigos de la libertad intelectual, moral y espiritual».[49] Los periódicos británicos acusaron a los jesuitas de ser defensores del «absolutismo papal» y «misioneros de la sedición».[50] El dogma de la infalibilidad papal fue descrito como un claro intento por parte del papa de incrementar su poder mediante el uso de dogmas supersticiosos, oscurantistas y obsoletos. Por eso, constituía una gran amenaza para los pilares de la sociedad liberal.

En Estados Unidos, la doctrina de la infalibilidad papal y la Kulturkampf desató otra oleada de sentimientos anticatólicos. Los detractores de la Iglesia afirmaban que Estados Unidos estaba amenazado por un gobierno de sacerdotes. En el momento álgido de la Kulturkampf, el embajador estadounidense en Alemania, George Bancroft, envió informes al Departamento de Estado en los que defendía la «firmeza y moderación» de Bismarck y advertía de que «está actuando la mismísima y maligna influencia» católica en muchos otros países del mundo, como Estados Unidos. Los editores neoyorquinos volvieron a publicar los *Vatican Decrees* de Gladstone y la prensa estadounidense le aplaudió por haber «atacado el despotismo papista». Philip Schaff, un prominente historiador estadounidense de la Iglesia, añadió un comentario a una de las ediciones, en el que denunciaba el «directo antagonismo [del Vaticano] a las tendencias liberales de la época».[51]

En diciembre de 1871, el presidente Grant advirtió en un mensaje al Congreso de que Estados Unidos tenía que protegerse de «la superstición, la ambición y la ignorancia», un evidente ataque contra la Iglesia católica. Instó a aprobar una enmienda constitucional que prohibiera la ayuda gubernamental a las escuelas religiosas, una medida que afectaría especialmente a los colegios católicos. Un periódico católico alemán concluyó que el presidente había «inaugurado la Kulturkampf» en Estados

Unidos. Los jesuitas censuraron la creciente influencia del liberalismo en Estados Unidos, equiparándola con una «guerra contra el catolicismo». [52]

Los liberales discrepaban sobre cómo y hasta qué punto se debía utilizar el poder del Estado para oponerse al papa y su Iglesia. Las medidas estadounidenses contra el catolicismo no incluían, por ejemplo, penas de cárcel. Así, muchos liberales retiraron su apoyo a la Kulturkampf cuando Bismarck empezó a hacer cumplir sus leyes de forma autoritaria. Gladstone comentó en privado que «las ideas y los métodos de Bismarck no son los nuestros». [53] *The Spectator* se manifestó en contra del papa y en contra de la infalibilidad, pero también en contra de Bismarck, y consideraba toda la Kulturkampf iliberal. Afirmaba que «los llamados "liberales" de Prusia parecen haber perdido toda la confianza en el poder de la luz para combatir el autoritarismo católico romano... El liberalismo no puede permitirse intercambiar armas con sus enemigos y perseguir en nombre del progreso». *The Guardian* declaró: «Nos negamos a considerar que sea una política liberal castigar con la persecución incluso a las iglesias fanáticas y las creencias reaccionarias». [54] Con la aprobación de las leyes de Falk en mayo de 1873 y su aplicación durante los tres años siguientes, los escritores británicos empezaron a dividirse. Una gran mayoría de ellos siguió siendo antipapal y algunos apoyaban a Bismarck, pero la mayoría establecía una distinción entre los objetivos abstractos de la Kulturkampf y el método de aplicación de las leyes de Falk.

Al final, la Kulturkampf resultó contraproducente para los liberales alemanes. El Partido de Centro católico de Alemania se volvió cada vez más desafiante y, debido a la animosidad que había alimentado, era prácticamente imposible una futura coalición entre liberales y católicos. En 1879, el desaprensivo dictador puso fin a su alianza con el Partido Nacional Liberal concertando un acuerdo sobre la reforma fiscal con el Partido de Centro.

En 1878, los liberales alemanes se vieron empujados a apoyar otra política que los perjudicó, las infames leyes antisocialistas de Bismarck. En 1869 se habían unido varios grupos izquierdistas para crear el SPD, el Partido Socialdemócrata de Alemania. Algunos años más tarde, elaboró su programa en un congreso del partido en Gotha. Exigía que el Estado se hiciera cargo de la industria y se compartieran los beneficios entre los trabajadores. En 1878, el SPD ocupaba doce escaños en el Reichstag. Ese mismo año hubo dos atentados contra la vida del káiser.

Bismarck utilizó los intentos de asesinato como excusa para promulgar sus leyes antisocialistas. Las medidas no prohibían directamente el SPD, pero declaraban ilegal cualquier organización que difundiera los principios socialdemócratas, prohibían las organizaciones sindicales y clausuraban muchos periódicos. La mayoría de los liberales alemanes apoyó las leyes.

Al igual que la Kulturkampf, las leyes antisocialistas fracasaron catastróficamente. El SPD siguió creciendo pese a ellas. Las leyes también dividieron, debilitaron y desacreditaron a los liberales alemanes, y dificultaron su colaboración con los socialistas en el futuro. El partido se dividió una y otra vez. Mientras que Gladstone atrajo a los trabajadores al Partido Liberal, los liberales alemanes, con Bismarck, no lo hicieron.

Durante mucho tiempo se cernió sobre el Partido Nacional Liberal un halo de descrédito que, en cierto modo, sigue afectando al liberalismo alemán incluso hoy. En 1907, las dos facciones de los liberales seguían intercambiando insultos mientras el Partido Progresista acusaba al Partido Nacional Liberal de traicionar los principios liberales debido a su falta de carácter y de hombría, y su cobardía.[55] Hoy hay quienes dicen que Bismarck destruyó el liberalismo.

Max Weber achacó gran parte de la culpa a un dirigente que nunca respetó el gobierno parlamentario. Bismarck, un déspota cesarista, destruyó a los partidos políticos y a cualquier individuo que pusiera en peligro su autoridad, y utilizó la demagogia para promover sus intereses. Al

contemplar en 1918 el legado de Bismarck, Weber formuló una observación que merece la pena citar en toda su extensión: «Dejó una nación sin la más mínima educación política... acostumbrada a esperar que fuera el gran hombre al frente de ella quien se ocupara de hacer política... [Alemania] se había acostumbrado a someterse con paciencia y fatalismo a cualquier decisión que se tomara en nombre del "gobierno monárquico"». Bismarck legó a sus sucesores «una nación sin ninguna sofisticación política» y «sin ninguna voluntad política propia». Creó una pseudodemocracia que manipuló para conseguir sus fines iliberales. «El egoísmo —escribió— [era] la única base sólida de un Estado grande.» [56]

6

La batalla por la secularización de la enseñanza

> La serpiente del Paraíso ya habló de las tentaciones y falsas promesas del liberalismo.
>
> LEXICÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA, 1891

En 1870, Bismarck incitó a Napoleón III a declarar la guerra a Prusia y el Segundo Imperio tocó a un repentino y humillante fin. Prusia solo necesitó seis meses para derrotar a Francia, considerada hasta entonces la potencia más fuerte de Europa. Cuando Napoleón III fue capturado en Sedán el 2 de septiembre de 1870, Francia se convirtió en una república *de facto*. La conmoción causada por la derrota francesa se vio agravada por el estallido de una rebelión en París, donde una gran parte de la población, que se negaba a aceptar las condiciones de paz impuestas por Alemania y acordadas por su propio gobierno, se sublevó e instauró la llamada Comuna.

Mientras el Gobierno nacional provisional de Versalles reunía las fuerzas necesarias para sofocar la revuelta, la Comuna tomó una serie de decisiones que asombraron al mundo. Adoptó como símbolo la bandera roja. Envió delegados a otras ciudades francesas para animarlas a crear sus propias comunas. Hizo una declaración al pueblo francés en la que prometió aplicar medidas para mejorar el «bienestar social» y empezó a legislar en nombre

de la clase obrera. Votó a favor de la separación entre Iglesia y Estado y de la eliminación del presupuesto eclesiástico. Cerró muchas escuelas e iglesias católicas. Unos doscientos sacerdotes, monjas y monjes fueron detenidos. Un movimiento feminista reclamó la igualdad salarial, el derecho al divorcio y una educación laica y profesional.

La sorprendente derrota del ejército francés, seguida de lo que parecía otra revolución y la toma del poder por los comunistas en París, conmocionó a toda Europa y más allá. Los liberales se vieron obligados, de nuevo, a reflexionar sobre qué había salido tan terriblemente mal. Obviamente, no tenían manera de saber que la humillación de Francia a manos de Prusia ayudaría a prepararla para aquello por lo que los liberales habían luchado durante tanto tiempo: un «sistema educativo liberal» y la separación entre Iglesia y Estado.

¿Qué pasó con los franceses?

Los horrorizados observadores de la insurrección parisina de 1870 afirmaban que los bárbaros y los salvajes habían vuelto a hacerse con el control de la ciudad. La culpa recaía en los «rojos», que predicaban el odio de clase y la violencia. Eran «bandidos», «forajidos», «alimañas». El papa los llamó «maldita escoria dejada de la mano de Dios». [1] Los periódicos informaban del papel de las mujeres en el alzamiento y las tildaban de «furias» degeneradas y disolutas. Se propagó el miedo a que esta revolución, como las anteriores, exportara sus ideas más allá de las fronteras de Francia. *The New York Times* predijo que la Comuna solo era «el primer murmullo de esa tormenta social que todavía ha de sacudir todas las capitales de Europa». [2] El diario, que tildaba reiteradamente a los insurgentes de «comunistas» decididos a perturbar el orden social vigente, advertía de que se avecinaba una revolución que nacionalizaría todas las propiedades.

El Gobierno francés en Versalles atribuyó la revolución a una conspiración planeada por la Asociación Internacional de Trabajadores y su líder, Karl Marx. La idea se extendió. Edwin Godkin, el director del semanario estadounidense *The Nation*, advirtió de que la Comuna «propinaría una fuerte sacudida a la civilización del mundo occidental». [3]

De ahí que muchos se sintieran aliviados cuando el 21 de mayo de 1871 la Asamblea Nacional francesa, presidida por Adolphe Thiers, envió al ejército a París para retomar la ciudad. La batalla fue brutal y ambos bandos cometieron numerosas atrocidades. Las tropas de Versalles mataron a varios miles de sospechosos sin ser ni siquiera juzgados, entre ellos muchas mujeres y niños. Los comuneros ejecutaron a rehenes, entre ellos el arzobispo monseñor Darboy, e incendiaron símbolos del Gobierno nacional, como la casa de Thiers.

Pese a que siempre es difícil saber las cifras exactas, se calcula que al final de la «semana sangrienta» habían muerto entre veinte y veinticinco mil personas, en su mayoría comuneros o víctimas inocentes, y muchas de ellas en ejecuciones sumarias. También detuvieron a unas cuarenta mil, incluido un gran número de sindicalistas y socialistas, así como feministas. Muchos de ellos fueron deportados a una colonia penitenciaria en Nueva Caledonia.

La derrota militar, la insurrección «comunista» y la brutal represión dieron paso a otro período de profunda reflexión e introspección en Francia. ¿A qué o quién había que culpar? Los monárquicos católicos afirmaron que se trataba de un castigo divino por el pecado del liberalismo. El papa marcó la pauta cuando describió el liberalismo como «la personificación de la subversión satánica». Los liberales tenían que haber sabido que desterrar a Dios de la sociedad conduciría directamente al caos, la anarquía y la muerte. Ellos eran los únicos culpables de la maldición del socialismo, al que inevitablemente conducían sus ideas. Los monárquicos católicos utilizaron toda la propaganda a su alcance y lanzaron un feroz ataque contra

los principios liberales, dirigiendo su ira especialmente contra la soberanía popular, el gobierno representativo y la libertad de culto.

Los debates sobre las causas de la humillante derrota y de la Comuna fueron especialmente intensos en un momento en el que bandos antagónicos luchaban por la clase de gobierno que debía instaurarse, una monarquía o una república. En 1871, las elecciones por sufragio masculino universal devolvieron la mayoría a los monárquicos, pero estaban divididos. Los legitimistas, los orleanistas y los bonapartistas no lograban ponerse de acuerdo sobre quién debía ser el rey. Hasta 1879, después de que las elecciones se saldaran con una mayoría republicana y dimitiera el presidente monárquico MacMahon, no quedó claro que Francia seguiría siendo una república.

El general MacMahon, un católico devoto, famoso por haber aplastado la Comuna, acogió con satisfacción la ayuda de la Iglesia para combatir el liberalismo. El objetivo principal de su Gobierno, afirmó, era la restauración del orden moral en el país; para ello, necesitaba el catolicismo. Se introdujeron en el Parlamento las oraciones públicas. Se aprobó la construcción de la basílica del Sagrado Corazón en la zona izquierda de Montmartre para expiar los crímenes de la Comuna. Desde 1789, el Sagrado Corazón ha sido un símbolo de la contrarrevolución monárquica y católica. Se organizaron peregrinaciones a Lourdes en las que se cantaban himnos monárquicos.

Todo ello era extremadamente frustrante para quienes pensaban que el catolicismo era el problema de Francia y no la solución. No obstante, también coincidían con los monárquicos en que la causa de la cuarta revolución francesa había sido una profunda crisis moral e intelectual. En un libro ampliamente leído, el historiador y teórico Ernest Renan culpaba directamente al catolicismo. Escribió que, por culpa de la Iglesia católica, Francia se había convertido en un país de segundo orden, en una sociedad de débiles. Le seguirían otros libros y artículos. Pasó a oírse con frecuencia

que el ejército francés había sido derrotado por el maestro de escuela prusiano. Se repetía sin cesar que el catolicismo volvía a los soldados franceses no solo supersticiosos y dóciles, sino también antipatrióticos. Alfred Fouillée, uno de los filósofos más respetados de Francia, dijo que los soldados franceses eran egoístas y materialistas. Francia necesitaba desesperadamente una reforma intelectual y moral. [4]

Los observadores extranjeros volvieron a intervenir en el debate, atribuyendo también los problemas de Francia a un gigantesco fracaso moral. Los analistas británicos achacaban a los franceses falta de hombría. Estaban llenos de amor por el lujo y el disfrute material. John Stuart Mill creía que sus problemas tenían que ver con la debilidad del espíritu francés. Los franceses habían vuelto a demostrar su falta de carácter. [5] Los estadounidenses concluían que los franceses eran «ignorantes, dominados por los curas y castrados»; [6] los alemanes, que eran extenuantemente frívolos.

La declaración por el Vaticano de la infalibilidad papal la víspera de la guerra franco-prusiana no hizo sino exacerbar el desdén generalizado por la Iglesia católica. Los críticos franceses vieron en este hecho otra afrenta al pensamiento racional y una promoción de la superstición. Al igual que los liberales de otros lugares, lo interpretaron como un ataque contra la soberanía de su nación. El papa parecía estar pidiendo a los católicos que le prometieran lealtad a él y a su Iglesia, en lugar de a su propio país. Esto debilitaba a Francia, como quedó demostrado cuando se enfrentó a un enemigo protestante en el campo de batalla.

Charles Renouvier, otro influyente filósofo francés, también intervino en el debate. Después de la guerra fundó *La Critique philosophique* y su suplemento, *La Critique religieuse*, en gran medida para denunciar el peligro que representaba la Iglesia católica y promover el protestantismo y la educación cívica. Durante la efímera Segunda República había sido ministro de Instrucción Pública y había elaborado un manual para impulsar

los valores republicanos. Ahora señalaba que era imprescindible una campaña para acabar de una vez por todas con la «religión esclavista», que había debilitado la fibra moral de la nación. Esto significaba la separación entre Iglesia y Estado y la instauración de un sistema educativo gratuito, obligatorio y laico. Escribió que la educación cívica debía liberar a los hombres del yugo de la teocracia.

Renouvier fue solo una de las muchas voces que sostenían que la población francesa necesitaba desesperadamente desengancharse del catolicismo. De este modo, la educación pública se convirtió en una cuestión clave y muy debatida en la Tercera República. La batalla culminó en las llamadas Leyes de Ferry de 1881 y 1882, y en la separación entre la Iglesia y el Estado en 1905, tras lo cual los vencedores republicanos se enorgullecerían de que Francia contara con el sistema educativo «más liberal y moderno del mundo civilizado». [7]

Un sistema de enseñanza pública liberal

Las Leyes de Ferry, que toman su nombre del primer ministro y ministro de Instrucción Pública Jules Ferry, serían consideradas posteriormente la reforma más significativa y duradera de la Tercera República. Establecieron la educación primaria pública gratuita, obligatoria y laica. Los artífices y partidarios de este sistema estaba convencidos de que crearía una muy necesaria «revolución moral y social» en Francia. [8]

En 1886 complementó a las Leyes de Ferry una tercera ley, en ocasiones llamada Ley de Goblet por el primer ministro René Goblet, que fue ministro del Interior y ministro de Cultos entre 1886 y 1887. La ley prohibía emplear en las escuelas públicas a miembros de congregaciones religiosas. Encontró dificultades en el Senado, por lo que la Cámara Baja respondió solicitando al Gobierno que disolviera la orden jesuita. Los jesuitas fueron obligados a abandonar sus casas antes de tres meses, mientras que a las demás órdenes

nombradas se les concedió un plazo de seis meses para que solicitaran una autorización al Gobierno.

No es difícil advertir que el sistema educativo liberal impulsado por los partidarios de reformar la educación era manifiestamente anticatólico. Sus creadores nunca ocultaron el hecho de que su propósito era alejar a la población de los curas. Tampoco mantuvieron en secreto que esto suponía imponer por la fuerza una especie de reforma protestante. Un artículo publicado en *Le Temps* en 1879 explicaba sus ideas: «Las sociedades católicas pasan por dificultades. La labor de secularización moral que no efectuaron en el siglo XVI con una reforma eclesiástica o religiosa intentan realizarla por vía de la reforma escolar». [9]

El hecho de que muchos protestantes ocuparan cargos destacados en el Gobierno ayudó a que se aprobarán estas leyes; en realidad, su cifra era desproporcionada en relación con su importancia numérica en el país. Entre 1879 y 1890 cinco gobiernos tuvieron un primer ministro protestante. En uno de ellos, el de Waddington en 1879, la mitad de los ministros eran protestantes. Muchos de ellos también eran francmasones y admiradores de la «religión de la humanidad». Algunos ya no creían en Dios.

El artífice principal de las reformas en las escuelas francesas fue Ferdinand Buisson, que fue nombrado director de Enseñanza Primaria en 1879 y conservó este cargo durante diecisiete años. Buisson pasó a presidir posteriormente la Liga de la Enseñanza entre 1902 y 1906 y la Liga de los Derechos del Hombre entre 1914 y 1926. En 1905 presidió el comité parlamentario que elaboró el texto de la ley de separación entre la Iglesia y el Estado. En 1927 fue galardonado con el premio Nobel de la Paz (junto con Ludwig Quidde).

Buisson era protestante y, como Ferry y Goblet, francmasón. Durante el Segundo Imperio público varios libros y artículos con títulos como *Le Christianisme libéral* (1865) y *Principes du christianisme libéral* (1869), en

los que explicaba sus creencias religiosas. También creó, para ayudar a difundirlas, una organización llamada Unión del Cristianismo Liberal.

La religión que Buisson profesaba carecía de dogmas, milagros o sacerdotes. Todo estaba supeditado a la moral y tenía como objetivo «el perfeccionamiento espiritual del hombre y de la humanidad». Era una iglesia universal que acogía a todas las personas al margen de cuál fuera su confesión, lo que incluía a los deístas e incluso a los ateos. Buisson razonaba que solo una iglesia como esta podía hacer realidad el reino de fraternidad y solidaridad humana al que los hombres como él aspiraban. [10] Afirmó que lo que se necesitaba era «una iglesia humana, laica [y] liberal». Sería «como una vasta francmasonería a plena luz del día». [11]

Al ser el director de Enseñanza Primaria, Buisson estaba bien situado para poner en práctica sus ideas religiosas y educativas. Su descomunal *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* (1880-1887) pretendía servir de guía a todos aquellos que se dedicaran a la instrucción primaria. Un sistema de enseñanza pública, sostenía, no debía enseñar solo las materias habituales; su principal objetivo debía ser formar «hombres buenos y buenos ciudadanos». Debía enseñar a los muchachos a «pensar y actuar como hombres». [12] Para ello tenía que alejarlos en lo posible del catolicismo y enseñarles los principios pedagógicos que promovían los protestantes liberales. Y lo que era más importante: las escuelas francesas debían enseñar ética en lugar de obediencia al papa. [13]

Buisson admiraba en especial el sistema de educación pública estadounidense. Su *Dictionnaire* contiene largos y elogiosos artículos sobre Estados Unidos y su método de educar a los ciudadanos. Apreciaba el hecho de que, en Estados Unidos, las escuelas no enseñaran ninguna doctrina religiosa concreta, solo el cristianismo «en general». El *Dictionnaire* incluye artículos laudatorios no solo sobre el líder unitario William Ellery Channing, sino también sobre Theodore Parker, el discípulo más radical de

Channing, y sobre su amigo mutuo, el reformador educativo Horace Mann. [14]

Es fácil comprender por qué Buisson admiraba tanto a estos estadounidenses. Compartían su aversión por el catolicismo y su preferencia por un tipo de protestantismo liberal. El propio Mann simpatizaba con el unitarismo. Parker, que estaba familiarizado con los escritos de Benjamin Constant sobre religión, empezó siendo unitario, pero con el tiempo abandonó el movimiento porque no era suficientemente liberal. Dijo que estaba estancándose, que se estaba volviendo cerrado e intolerante. También que todas las iglesias cristianas estaban desviándose demasiado de las enseñanzas de Jesús. Las religiones debían enseñar la superación personal y el comportamiento moral, no dogmas.

El catolicismo, tal y como se difundía por el Vaticano, era el enemigo número uno. No permitía a los hombres pensar por sí mismos. Cuando surgió el protestantismo, escribió Mann, trajo consigo libertad de pensamiento y tolerancia. Parker fue aún más contundente. Afirmó que el catolicismo era claramente perjudicial para los niños de una república porque era «el enemigo de todo progreso [y] totalmente hostil a la democracia». Era el aliado natural de los tiranos, un enemigo irreconciliable de la libertad. [15]

Mann creía que las escuelas públicas estadounidenses debían enseñar a los niños una forma general de cristianismo que se centrará en la moral. Los niños debían aprender los principios comunes a todos los cristianos y no aquellas doctrinas sobre las que discrepaban las diferentes sectas. En 1837, como secretario de la Junta de Educación de Massachusetts, diseñó un sistema educativo gratuito y «no sectario» cuyo objetivo era enseñar las virtudes y los valores cívicos necesarios para el mantenimiento de una república. Daba importancia, sobre todo, al cultivo de la autodisciplina y el buen juicio. La moral y la inteligencia eran esenciales en una república.

Buisson y sus colaboradores creían que era necesario introducir en Francia unos principios similares. Por ejemplo, Paul Bert estaba de acuerdo en que uno de los objetivos principales, tal vez el principal, del sistema educativo francés debía ser liberar las mentes de los niños de las creencias, en su opinión absurdas y aterradoras, que les inculcaban en las escuelas católicas. En su lugar, la educación pública debía transmitir las virtudes públicas y privadas básicas, los deberes de un niño para con su familia y su patria. [16] Bert, también francmasón, fue durante un tiempo ministro de Educación y escribió uno de los manuales utilizados en las clases de moral de primaria.

El objetivo del nuevo sistema educativo francés sería doble. En primer lugar, alentaría el pensamiento libre y el debate para enseñar a los niños a pensar y juzgar por sí mismos. En segundo lugar, promovería lo que Buisson llamaba la «disciplina liberal» [17] para enseñarles el autodominio y la autogestión. El término «autogobierno» podía resumir ambos. Solía repetirse que para ser un adulto y un hombre de verdad, un niño debía aprender a gobernarse a sí mismo. Una vez más, esto significaba liberarle de los sacerdotes católicos y los dogmas cristianos y, en su lugar, enseñarle los principios morales cristianos o generales. En caso de que se enseñara la Biblia, debía presentarse exclusivamente como un documento histórico que podía ser de ayuda en la instrucción moral.

Buisson admiraba el hecho de que los estadounidenses comprendieran la necesidad de divulgar una cultura intelectual apropiada. Conocían el valor de enseñar a los jóvenes estudiantes los preceptos morales de la justicia y la piedad, en los que se basaba toda constitución republicana. El patriotismo era excepcionalmente importante. En el sistema educativo que ayudó a diseñar, los preescolares franceses aprendían canciones y poemas patrióticos sobre temas morales. Entre los nueve y los once años de edad, eran instruidos sobre la obligación de pagar impuestos y prestar servicio en el ejército. Entre los once y los trece años, la educación hacía hincapié en la

importancia del servicio militar, el respeto por la bandera y la obediencia a la ley, y procuraba unas nociones elementales de economía. [18]

Las reformas educativas no afectaron solo a los niños. Los reformadores sostenían que las niñas también debían recibir una educación. Y también en este caso se inspiraron en Estados Unidos. En 1870, el reformador educativo Célestin Hippeau publicó el libro *L'Instruction publique aux États-Unis* después de visitar el país. En él sostenía que Estados Unidos había puesto de relieve las ventajas de ofrecer a las niñas una educación liberal. Solo de ese modo podían llegar a contribuir patrióticamente a una sociedad democrática. Lamentaba que Francia no hubiera conseguido rescatar a las mujeres del yugo de la iglesia, con las devastadoras consecuencias que eso suponía.

El teórico liberal Jules Simon consideraba que incluso los mejores internados franceses resultaban completamente inútiles a la hora de educar a las niñas. Los principios que impartían eran frívolos; no había en ellos nada serio o edificante. [19] Un largo artículo abordaba este aspecto en el *Dictionnaire* de Buisson y recogía la misma opinión. Buisson se quejaba de que sus compatriotas hubieran dado muy poca prioridad a la educación femenina y de que esta se hubiera centrado tanto en la religión. Las niñas y los niños, dijo, tenían el mismo derecho a recibir una educación primaria elemental porque poseían la «misma inteligencia y obligaciones equivalentes como miembros del Estado y de una familia». Enumeraba una larga lista de temas que debían estudiar las niñas, al igual que los niños, entre los que destacaban instrucción moral y cívica, pero también lengua y literatura francesas, geografía, algo de leyes y economía política. No se trataba de volver a las niñas «razonadoras [*raisonneuses*]», insistió, lo importante era hacerles entender a ellas, tanto como a los niños, cuáles eran sus deberes para con la patria, la Constitución y las leyes. Otro reformador afirmó que no se trataba de convertir a las chicas en marisabidillas, pero

que tampoco debían «permanecer ajenas a la vida intelectual del mundo moderno». [20]

Los reformadores educativos no cuestionaban la idea de que la vocación natural de una niña fuera convertirse en esposa y madre. Su principal objetivo era conseguir que las chicas fueran mejores esposas y madres. Henri Marion, considerado en su época un experto en la educación femenina, escribió una serie de conferencias sobre este tema que impartió en la Sorbona. Marion explicaba que las relaciones entre marido y mujer eran un ejemplo de la dependencia mutua y la solidaridad que caracterizaba a todas las formas de vida social. Las mujeres y los hombres tenían diferentes roles que desempeñar en la sociedad, pero eran complementarios e iguales en cuanto a importancia: «el papel que corresponde a las mujeres es el de perfeccionar y suavizar la vida, la vida privada sobre todo, aunque, por medio de ello, al menos indirectamente, también la vida pública». [21]

Reformadores como Marion mencionaban a menudo la manera en que las niñas eran educadas en Estados Unidos como un ejemplo para seguir. En Estados Unidos, afirmaba Marion, los matrimonios eran más igualitarios y la autoridad de los padres sobre sus hijos era más razonable; así era como los niños estadounidenses aprendían los valores democráticos. [22] Obviamente, la idea de que el marido y la mujer dependían el uno del otro y colaboraban de manera solidaria entre ellos difería bastante de la visión patriarcal del matrimonio que solía propagar la Iglesia católica.

Lo cierto es que el sistema escolar público «no sectario», liberal o laico, también fue controvertido en Estados Unidos. Al igual que sus homólogos franceses, los católicos estadounidenses objetaban que distaba de ser no sectario; en realidad, las escuelas enseñaban una versión liberal del protestantismo. Por consiguiente, los católicos exigieron el derecho a abrir sus propias escuelas financiadas con fondos públicos.

En 1876 se organizó un debate sobre la cuestión. Fue anunciado como un debate entre «un ciudadano estadounidense católico» y «un ciudadano estadounidense liberal». Posteriormente, el debate fue publicado en forma de panfleto. El ciudadano católico era el obispo McQuaid de Rochester, un firme defensor de la educación católica, y el ciudadano liberal, Francis Ellingwood Abbot, un célebre librepensador que se autoproclamaba «anticristiano».

McQuaid expuso las objeciones católicas a las escuelas públicas estadounidenses. En primer lugar, realmente no eran no sectarias. Impartían un tipo de protestantismo liberal que violaba los derechos de los católicos amparados por la Constitución y la Declaración de Derechos. En segundo lugar, las escuelas vulneraban los derechos de los padres a decidir la religión de sus hijos. Por último, no estaba bien que los católicos tuvieran que pagar por escuelas cuyo propósito era alejar a sus hijos de su religión. McQuaid también se oponía a la idea de que podía enseñarse la moral sin la religión, pues eso equivalía a basar la moral en el egoísmo, un claro contrasentido.

En su respuesta al obispo McQuaid, Abbot no negó que las escuelas fueran anticatólicas. Señaló que el objetivo del sistema estadounidense de escuelas públicas no era enseñar religión, sino desarrollar la «individualidad». Los derechos parentales a los que se refería McQuaid eran una mera reliquia de la «barbarie primigenia»: su verdadero propósito era otorgar una autoridad despótica a los padres y, más allá, al papa. El catolicismo, y el tipo de familia que propugnaba, sometía a las mujeres y los niños a la servidumbre doméstica. En los modernos Estados Unidos, señalaba Abbot con satisfacción, se estaban empezando a reconocer a las mujeres como iguales a los hombres ante la ley. Añadía que el movimiento de las mujeres «pretende establecer y proteger el derecho de una mujer a disfrutar de su propia y libre individualidad». [23]

Este debate entre un católico y un liberal no debería inducir a creer que solo los católicos se oponían al sistema estadounidense de enseñanza pública. Muchos protestantes conservadores lo criticaron en los términos más virulentos. Al no ver ninguna diferencia entre el cristianismo liberal y la infidelidad manifiesta, llamaron a las escuelas de Horace Mann nidos anticristianos de inmoralidad. Según el pastor congregacionalista Noah Porter, el liberalismo era aún más peligroso que el ateísmo porque era muy seductor. Pero ocultaba una conspiración contra la verdad de las Escrituras y representaba un claro peligro real para las concepciones tradicionales de la familia. Si se permitía que se extendiera aún más, trastocaría para siempre la sociedad y sembraría el caos en el mundo.

A los partidarios tradicionalistas de la ortodoxia religiosa, ya fueran católicos o protestantes, les alarmaba sobre todo la conexión entre la religión liberal y el feminismo. Desde Mary Wollstonecraft, que provenía de un entorno disidente, hasta Louise Otto, próxima al movimiento católico alemán,[24] o las feministas francesas, militantemente anticlericales, estas defensoras de los derechos de las mujeres denunciaban la «superchería clerical y la superstición» y a menudo culpaban a las iglesias tradicionales de la baja condición de las mujeres. Como sus homólogos masculinos, muchas de ellas también creían que, para que las reformas fueran realmente significativas, las iglesias cristianas tenían que volverse más liberales o, en su defecto, debía inventarse una nueva religión.

Pocas feministas fueron más radicales que la estadounidense Elizabeth Cady Stanton, quien tras criticar a la propia Biblia por su descarado sexismo fue coautora de una *The Woman's Bible* que pretendía reemplazarla. Afirmó que «la Biblia y la Iglesia han sido los mayores obstáculos en el camino hacia la emancipación de la mujer»; pero que, afortunadamente, «más mentes liberales» estaban elaborando «explicaciones más elevadas y puras de las Escrituras».[25] Stanton, como otras, confiaba en el advenimiento de una nueva religión más tolerante, más

abierta a la ciencia y más favorable a las reformas políticas, económicas y sociales, incluida la emancipación femenina.

La Liga Nacional Liberal, el librepensamiento y el amor libre

No cabe duda de que el obispo McQuaid no debió ver con buenos ojos una organización llamada la Liga Nacional Liberal. Se creó el mismo año en que mantuvo su debate con Abbot, uno de sus fundadores. La finalidad de la liga era conseguir la total separación entre la Iglesia y el Estado, algo que, en opinión de sus miembros, no se enunciaba con suficiente claridad en la Constitución. Para alcanzar este objetivo, aprobó las «nueve demandas del liberalismo».

Las «nueve demandas» atacaban todas las asignaciones presupuestarias para instituciones educativas y benéficas religiosas; también los servicios religiosos y el uso de objetos religiosos en los diferentes protocolos del Estado. Exigían que el Gobierno no reconociera las festividades religiosas, la derogación de las leyes dominicales, la sustitución de los juramentos por una simple afirmación, la revocación de la legislación que imponía la moral cristiana y el fin del favoritismo del Gobierno hacia cualquier religión.

La Liga Nacional Liberal acogía a hombres de todos los credos, ya fueran cristianos, judíos, musulmanes, budistas, brahmanes o incluso ateos. Los judíos liberales llegaron a ocupar puestos importantes en su dirección. En 1879, tanto el rabino Isaac Wise, del *American Israelite* y fundador del judaísmo reformista estadounidense, como Moritz Ellinger, del *Jewish Times*, fueron vicepresidentes nacionales.

Aunque el propósito principal de la liga era la separación entre la Iglesia y el Estado, entre sus objetivos estaba también combatir la «esclavitud espiritual» y la «superstición», palabras en clave para referirse al catolicismo o, en realidad, a cualquier religión basada en dogmas inmutables. La liga pretendía alentar el librepensamiento y promover una

religión racional y no sectaria dedicada a difundir «un sentimiento de hermandad». [26]

Abbot y otros miembros destacados de la liga defendían una religión secular o lo que llamaban la religión de la humanidad. Por supuesto, para los tradicionalistas religiosos, los conservadores y todos aquellos que se consideraban ortodoxos, esta «religión de la humanidad» no era en absoluto una religión. No es de extrañar, pues, que el obispo McQuaid, en sus comunicaciones con el Vaticano, arremetiera contra el liberalismo que estaba propagando. [27]

A finales del siglo XIX, la palabra «liberal» podía significar en Estados Unidos varias cosas distintas en el contexto religioso. Podía significar tolerante, en el sentido que utilizaba el término George Washington. También podía hacer referencia a una variante del unitarismo, la predicada por William Channing o varios de sus discípulos. Asimismo, podía aludir a un partidario de la separación estricta entre la Iglesia y el Estado y de un sistema de enseñanza pública «no sectario». Por último, liberal también significaba librepensador, lo que, a su vez, implicaba un amplio abanico de diferentes posturas sobre la religión.

A principios del siglo XX existían muchos clubes con la palabra «liberal» en sus nombres, todos ellos para librepensadores. En Nueva York estaba la Alianza Liberal de Harlem, en Boston la Liga Liberal de la Amistad y en Los Ángeles el Club Liberal. Incluso había un pueblo en Missouri llamado Liberal. Fundado en 1881 por personas de ideas liberales, para 1885 se había convertido en una activa población comercial de 500 habitantes que deseaban vivir libres de los dogmas de la Iglesia. También existía una Universidad Liberal y numerosos periódicos con este término en sus cabeceras. De hecho, *The Kansas Liberal* juzgó que se abusaba tanto de la palabra «liberal» que, en 1883, cambió su nombre por el de *Lucifer, the Light Bearer* (*Lucifer, el portador de la luz*). Quienes consideraban que el

liberalismo era obra del diablo tenían ahora una publicación con un nombre adecuado que atacar.

Algunos liberales que se declaraban religiosos rechazaban por completo el cristianismo. Abbot confesó que no solo no era cristiano, sino que era un anticristiano convencido. Según la publicación de Boston *Free Religious Index*, «la palabra "liberal" hace referencia hoy en este país a alguien que no reconoce la autoridad de la Biblia ni admite el carácter sobrenatural del sistema cristiano». A Robert Ingersoll, un famoso abogado, popular orador y miembro de la Liga Nacional Liberal, le gustaba burlarse de la religión en sus muy concurridas conferencias.

David M. Bennett, fundador de la revista *Truth Seeker* y miembro también de la Liga Nacional Liberal, calificó el cristianismo de la «mayor farsa del mundo».[28] Afirmaba que era «una maldición para la raza humana» porque «fomentaba la ignorancia, la superstición y la falsedad». La misión declarada de *Truth Seeker* era transmitir a «los liberales del país... información, entretenimiento y apoyo frente al error religioso y la esclavitud mental». En la cabecera de su primer número, David Bennett y su esposa Mary anunciaron que su revista se dedicaría a difundir el liberalismo, identificándolo por su nombre, lo que significaba «todo aquello que tienda a elevar y emancipar a la raza humana». Entre la larga lista de temas incluía la ciencia, la moral, la reforma laboral, el librepensamiento, la enseñanza libre, la igualdad sexual y el amor libre.

La asociación del liberalismo con el «amor libre» se convirtió en una cuestión especialmente controvertida. Aunque existían discrepancias entre ellos, muchos partidarios del amor libre defendían el derecho a voto de las mujeres, los derechos de propiedad y el derecho al divorcio. Lo que diferenciaba a los partidarios del amor libre de otros defensores de los derechos de las mujeres era su crítica directa del matrimonio. Unos lo llamaban prostitución legalizada; otros, esclavitud sexual; y aún otros, un sistema de violación. Afirmaban que ni la Iglesia ni el Estado debían tener

derecho a regular las relaciones sexuales. El divorcio tenía que ser fácil de conseguir y los matrimonios debían basarse en el amor mutuo y la atracción sexual. Antes de entablar una relación, las mujeres, y también los hombres, debían recibir información sobre sexualidad y después se les debía confiar la regulación de su propia conducta en ese aspecto. Las mujeres también debían controlar su reproducción y negarse a mantener relaciones sexuales con sus maridos si así lo deseaban.

Los partidarios del amor libre solían por eso afirmar que la mujer tenía derecho sobre su propio cuerpo.[29] Ezra Heywood, el presidente de la Asociación del Amor Libre de Nueva Inglaterra, defendía el «derecho natural de una mujer a poseer y controlar su propio cuerpo, un derecho inseparable», de «la existencia inteligente de la mujer».[30] Algunos defensores del amor libre incluso hablaban del derecho de la mujer a la satisfacción sexual.

Por si su vinculación con el ateísmo y el amor libre no fuera suficientemente perjudicial, un juicio muy publicitado desacreditó aún más al liberalismo a los ojos de los tradicionalistas. Al mismo tiempo que Bennett empezaba a publicar *Truth Seeker*, un inspector del servicio postal y político estadounidense, Anthony Comstock, atacaba la libertad de expresión. En 1873, el Congreso aprobó la llamada Ley de Comstock, bautizada con su nombre, y cuyo propósito aparente era la «supresión del comercio y la circulación de literatura obscena y artículos de uso inmoral». La ley criminalizaba el uso del Servicio Postal de Estados Unidos para enviar cualquier artículo considerado «obsceno». También incrementaba radicalmente el poder del Gobierno para regular los materiales impresos, ampliando los materiales que se podían considerar obscenos para incluir periódicos, anuncios y diversos productos relacionados con la anticoncepción. Asimismo, definía la obscenidad en términos tan vagos como para incluir cualquier tipo de información sexual, incluso hechos fisiológicos básicos. Los ataques de los librepensadores a la Biblia también

se podían considerar obscenos. Comstock utilizó las leyes sobre la obscenidad para detener y encarcelar tanto a librepensadores como a defensores del amor libre.

Varios liberales de renombre infringieron intencionadamente la Ley de Comstock para provocar una batalla legal. En 1877, David Bennett publicó «Open Letter to Jesus Christ» («Carta abierta a Jesucristo») en *Truth Seeker* y después la vendió como un panfleto aparte. Dirigiéndose directamente a Jesús, la «carta abierta» preguntaba: «¿No ha causado la religión que lleva su nombre más derramamiento de sangre, más persecución y más sufrimiento que todas las demás religiones del mundo?». Bennett fue detenido, pero se retiraron los cargos en su contra después de que Robert Ingersoll, un hombre con muchos contactos, intercediera por él. No obstante, Bennett fue detenido una segunda vez y después una tercera, y en esta última ocasión el caso llegó a juicio y fue condenado y encarcelado.

El segundo y el tercer arresto de Bennett tenía que ver con *Cupid's Yokes*, un panfleto en defensa del amor libre escrito por Ezra Heywood. El panfleto se burlaba de la campaña antivicio de Comstock, a la que definía como una especie de «fanatismo lascivo», y apoyaba abiertamente muchos principios del amor libre. Abogaba por acabar con todas las regulaciones eclesiásticas o estatales del matrimonio, el adulterio y el control de la natalidad, que debían ser remplazadas por el «autogobierno sexual». El divorcio debía ser fácil de obtener; y se debía permitir que tanto los hombres como las mujeres amaran a quien quisieran y durante el tiempo que desearan.

La Liga Nacional Liberal no tardaría en implicarse. Heywood y Bennett fueron detenidos acusados de obscenidad, uno por escribir el panfleto y el otro por venderlo. El caso, en un primer momento, no llegó a los tribunales. Después Bennett fue arrestado por enviar un ejemplar por correo a otro estado, y esta vez acabó en la cárcel. El procesamiento indujo a la Liga Nacional Liberal a impulsar una petición al Congreso contra la Ley de

Comstock. En febrero de 1878, presentó una petición firmada por más de cincuenta mil personas, quizá hasta setenta mil, en la que se alegaba que la ley estaba sirviendo como un instrumento para la persecución religiosa. Se estaba utilizando para intimidar a los directores, editores y escritores de obras antirreligiosas injustamente etiquetadas como obscenas. Aún así, un comité de la Cámara confirmó la constitucionalidad de la ley.

Al final, el debate sobre la Ley de Comstock provocó un cisma en el seno de la convención de la Liga Nacional Liberal. Ingersoll, Abbot y otros dirigentes dimitieron. Consideraban la ley contra la obscenidad un tema secundario que distraía de las principales preocupaciones de la Liga. Para algunos liberales, sin embargo, la libre discusión sobre cuestiones sexuales tenía una importancia fundamental.

Entretanto, la publicidad generada por la campaña para derogar o enmendar la Ley de Comstock contribuyó a difuminar en la opinión pública la distinción entre el liberalismo, el ateísmo, la libertad sexual y la obscenidad. Los críticos que habían asistido a las reuniones de la Liga Nacional Liberal denunciaron que allí se predicaba el ateísmo y se celebraban fiestas de amor libre. Acusaron al liberalismo de alentar el «individualismo desenfrenado» y de negar a Dios y la santidad del matrimonio. Un comentarista advertía de que si la tendencia se mantenía y los partidarios del amor libre se salían con la suya, el placer del individuo sustituiría a la estabilidad de la familia y la desintegración de la sociedad sería inevitable.[31] Los liberales eran ateos pecadores y lascivos, cuyo fin era propagar la obscenidad y destruir la familia.

El papa contraataca

El papa León XIII no se equivocaba al ver en las Leyes de Ferry un ataque contra su Iglesia y su doctrina. Respondió con dos encíclicas. El 8 de febrero de 1884 vio la luz *Nobilissima Gallorum gens*, que condenaba

inequívocamente las leyes. Eran «perversas», «maliciosas» y «criminales». Dos meses más tarde hizo pública *Humanum genus*, en la que censuraba a los francmasones en términos idénticos; sus principios también eran perversos, maliciosos y criminales. Los masones, de quienes sabemos que fueron muy importantes en la Tercera República y sobre todo en la concepción y aplicación de las leyes escolares, «atacan con impunidad los fundamentos mismos de la religión católica». Su hermandad era una «asquerosa peste que va penetrando por las venas de la sociedad» y las reformas educativas de Francia no eran sino una maliciosa conspiración que supondría el fin de todo orden social. Los obispos franceses y los propagandistas católicos repetían estas acusaciones.

La Iglesia estaba particularmente indignada con la reforma del sistema educativo femenino.[32] Como de costumbre, consideraba que el control sobre la educación de las futuras esposas y madres era un medio para volver a catolizar la nación. El sistema educativo liberal representaba una clara amenaza para la consecución de dicho objetivo. Mientras la prensa liberal celebraba la «liberación de las mujeres del yugo de la ridícula superstición», los periódicos conservadores y católicos veían en los cambios una catástrofe. Los sacerdotes intentaron disuadir a las chicas católicas para que no se matricularan en los nuevos cursos, argumentando que pondrían en peligro sus almas. Advertían de que si el Estado asumía la educación de todas las chicas, expondría a cada una de ellas a la «impiedad radical, el ateísmo, el materialismo y las teorías más subversivas sobre la moral».[33]

Los voceros del catolicismo rechazaron categóricamente la idea de que los cambios en la educación de las niñas mejorarían los matrimonios y generarían familias patrióticas más felices y morales. En su lugar, «despertarían [en las chicas] un espíritu de independencia» y provocarían una revolución en la familia francesa. Las mujeres perderían el gusto por la vida hogareña y la maternidad. Se volverían rebeldes y desobedientes. Por

desgracia, esto también significaría que tendrían dificultades para encontrar marido. Que las jóvenes asistieran a cursos impartidos por profesores solteros era aún más peligroso. [34]

Los representantes católicos reforzaron y ampliaron el ataque papal contra el liberalismo, a menudo en los términos más virulentos. En 1886 se publicó por primera vez en español un panfleto titulado *El liberalismo es pecado,* del sacerdote español don Félix Sardá y Salvany, que fue traducido rápidamente a otras lenguas europeas. El libro declaraba que el liberalismo era «un pecado más grave que la blasfemia, el robo, el adulterio, el homicidio o cualquier otra violación de la ley de Dios». Era «el mal de todos los males», el «hijo de Satanás y el enemigo de la humanidad». [35]

Dos años más tarde, en 1888, el papa hizo pública otra encíclica condenatoria, *Libertas præstantissimum*, en la que afirmaba que los liberales que daban apoyo a la separación entre la Iglesia y el Estado «seguían los pasos de Lucifer». Quienes suscribían el principio de soberanía estaban negando la existencia de Dios. Estos principios liberales llevarían inevitablemente a la corrupción, la agitación, la confusión y, a la larga, el derrocamiento de todos los Estados. El papa también señalaba, de un modo un tanto contradictorio, que la separación entre la Iglesia y el Estado conduciría a la tiranía estatal. Si no había ninguna autoridad por encima del individuo excepto el Estado, este se volvería omnipresente.

El ataque del papa no iba dirigido solo contra el liberalismo, sino también contra el «americanismo», que por entonces era prácticamente un sinónimo de liberalismo en el vocabulario del Vaticano. Los representantes del papa denunciaban regularmente el americanismo en los términos más enérgicos. Según la publicación jesuita *Civilta Cattolica,* Estados Unidos inhalaba «el aire infecto» del liberalismo, y el americanismo amenazaba a la fe católica en todas partes. Otra publicación romana atacó el «espíritu satánico» y las «teorías blasfemas» de los estadounidenses. [36]

Naturalmente, el papa y sus colaboradores más cercanos debieron ser plenamente conscientes de la inspiración estadounidense de las Leyes de Ferry, y de la constante lucha en Estados Unidos por la enseñanza pública. También habrían sabido que muchos católicos en Estados Unidos, entre ellos algunas prominentes autoridades católicas, no se oponían a la democracia ni a la separación entre la Iglesia y el Estado, ni a muchos otros principios liberales. Ejemplos de ello eran los arzobispos John Ireland, John Keane y Dennis J. O'Connell, así como el cardenal James Gibbons. Algunos incluso se estaban adaptando al sistema público de educación. En una carta enviada al cardenal Miecislaus Ledochowski, prefecto de propaganda del Vaticano, el obispo McQuaid calificó esta tendencia en el seno de la Iglesia católica estadounidense de «liberalismo» pernicioso. [37]

Como sabemos, había habido liberales católicos ya desde los inicios del liberalismo y durante todo el siglo XIX. Se veían a sí mismos como parte de un movimiento internacional que quería demostrar que el catolicismo y la civilización moderna eran compatibles. Los llamados americanistas opinaban lo mismo. Ireland, Kean y Gibbons fueron bien recibidos en Francia, sobre todo por quienes querían recomponer las relaciones entre su Gobierno republicano y la Iglesia. Algunos de los discursos más famosos de Ireland fueron traducidos al francés. Católicos más conservadores, como el obispo McQuaid, se desesperaban al pensar en el «liberalismo que, si no se ataja a tiempo, será un desastre para la Iglesia». [38]

En 1892, el papa cambió repentinamente de actitud. Solo cuatro años después de publicar la encíclica en la que condenaba la soberanía popular, se desdijo en una nueva encíclica, *Inter innumeras sollicitudines*. Su subtitulo rezaba «Iglesia y Estado en Francia». En una revisión a fondo de la doctrina de la Iglesia, pedía a los católicos franceses que dejaran de identificar la causa católica con la de la monarquía y aceptaran la república. Esta política se llegó a conocer como el *ralliement*, la «aceptación» de la república.

No obstante, aceptar la república no equivalía a sancionar el «liberalismo». Como repitió en 1897 el ultramontano autor de una diatriba contra el catolicismo liberal, el «liberalismo es, en sí, un pecado mortal». [39] Más bien, aceptar la república significaba utilizar medios republicanos y liberales para combatir el liberalismo.

El *ralliement* tampoco supuso aceptar la enseñanza no sectaria en las escuelas públicas o las leyes secularizadoras. El papa y sus allegados continuaron considerándolas un pernicioso «americanismo». [40] Lo que se pedía a los católicos era que adoptaran métodos modernos, como la prensa y la propaganda, los movimientos sociales y los clubes, para transmitir y difundir el mensaje católico y volver a catolizar a la nación francesa. En un sentido muy real, el papa estaba pidiendo a los franceses que utilizaran métodos liberales para combatir el liberalismo religioso.

La aparente capacidad del Vaticano para aceptar determinados principios liberales, sobre todo en materia de política electoral, dio lugar en 1901 a la formación, a propuesta del papa, de un partido político católico francés llamado Action Libérale Populaire (ALP). Creado por dos antiguos monárquicos, Albert de Mun y Jacques Piou, lo más probable es que lo financiara directamente el Vaticano. [41] El partido publicó un periódico llamado *Bulletin Action Libérale*, cuyo primer número vio la luz el 20 de noviembre de 1901.

Merece la pena detenerse un momento a considerar el hecho de que una palabra usada históricamente para describir un movimiento opuesto a la Iglesia católica fuera ahora usada para designar a un partido clerical. El objetivo de la ALP era aprovechar el sistema liberal (sus elecciones libres, la prensa y los medios de comunicación) para defender los derechos de la Iglesia frente a lo que llamaba la amenaza de la «tiranía masónica... jacobina y socialista». La ALP era ferozmente favorable a la Iglesia y el Concordato; luchó con uñas y dientes contra todas las leyes secularizadoras y, en especial, contra el proyecto de separación de la Iglesia y el Estado.

Sin embargo, la ALP, que se veía capaz de presionar al Gobierno para que derogara las Leyes de Ferry, se llevó una enorme decepción: seguirían más leyes secularizadoras. En 1901, la Ley de Asociaciones otorgó más libertad de organización a grupos como los sindicatos y los partidos políticos, pero limitó drásticamente la libertad de las congregaciones religiosas, a las que obligaba a obtener una autorización del Gobierno si querían permanecer en Francia o expandirse.

La administración de Émile Combes, primer ministro entre 1902 y 1905, y un masón con convicciones firmemente anticlericales, aplicó la ley de manera estricta y a las órdenes religiosas les resultó casi imposible obtener una autorización legal. En 1903 se cerraron más de catorce mil escuelas gestionadas por órdenes no autorizadas. En 1904 se prohibió enseñar a los miembros de las órdenes religiosas, se ilegalizaron casi todas ellas en Francia y se vendieron sus propiedades. Entre treinta y sesenta mil sacerdotes y monjas se exiliaron. Y todo ello culminó en la Ley de Separación de 1905, que eliminó la financiación pública y el reconocimiento de la Iglesia católica.

Con sus enérgicas protestas contra cada una de estas medidas, el número de simpatizantes de la ALP aumentó: en 1906 disponía de mil doscientos comités electorales locales, y doscientos mil afiliados pagaban sus cuotas. En su momento de máximo apogeo, el partido tuvo setenta diputados en la Cámara y constituyó una verdadera amenaza para el programa liberal. En una ocasión, Combes lo mencionó para desacreditarlo en una serie de discursos, clamando: «¡Action Libérale Populaire, ese es el enemigo!».

* * *

Desde la creación de la palabra en la segunda década del siglo XIX, el «liberalismo» había estado estrechamente asociado con la revolución de 1789 y con una postura explícitamente hostil hacia la Iglesia católica. Ser

liberal significaba defender la libertad de pensamiento y de religión, y la separación entre la Iglesia y el Estado, principios que el papado rechazó rotunda y reiteradamente durante todo el siglo XIX. El término también hacía referencia a otras cosas, como la igualdad civil para las mujeres y el derecho al divorcio. La Iglesia católica también se opuso a estos principios.

A finales del siglo XIX, estas causas liberales seguían siendo controvertidas en todo el mundo, pero en Estados Unidos habían adquirido un cariz especialmente radical. Allí la palabra «liberal» también se usaba para describir a alguien abiertamente ateo que defendía el derecho a la libertad sexual y la anticoncepción, o apoyaba el derecho a publicar literatura obscena. Para los tradicionalistas, se estaba haciendo realidad lo que habían predicho durante más de un siglo: el liberalismo estaba provocando el caos y una completa degeneración moral.

Mientras tanto, en Francia, los partidarios de la Iglesia aprovecharon la asociación del término con la libertad y la tolerancia para fundar la ALP. Subvencionada por el Vaticano, luchó en la Cámara de Diputados francesa para defender los derechos de la Iglesia frente a las reformas secularizadoras. «¿Qué significa realmente ser liberal?», preguntó el líder del grupo, Piou. «Es necesario definir la palabra», dijo antes de ofrecer una definición que se adaptara a lo que era un movimiento católico y esencialmente de centroderecha. Piou afirmó que ser liberal significaba proteger a los hombres y mujeres franceses de la amenaza del jacobinismo, la francmasonería y la «tiranía socialista». Curiosamente, a principios del siglo XX, en Francia ser liberal podía significar ser conservador en temas sociales y religiosos, mientras que en Estados Unidos significaba a menudo lo contrario.

7

Dos liberalismos: el viejo y el nuevo

> No consideramos el Estado del bienestar una medida de emergencia o un mal inevitable, sino el cumplimiento de una de las tareas más elevadas de nuestra época y nación.
>
> VEREIN FÜR SOZIALPOLITIK, 1873

Los liberales achacaron gran parte de la culpa de la derrota francesa en la guerra franco-prusiana a la mala calidad de su sistema educativo y a la influencia negativa de la doctrina de la Iglesia. No obstante, también se percataron de que había otras razones para la humillación de Francia. No costaba advertir que los soldados alemanes eran más fuertes físicamente y estaban más sanos que sus homólogos franceses. El ejército francés perdió durante la guerra el equivalente a toda una división a causa de la viruela, y registró un número de enfermos hasta cinco veces superior. El ejército prusiano estaba vacunado, por lo que sufrió muchas menos bajas. Se trataba de una prueba evidente de los beneficios de la intervención pública.

Después de la guerra, el Gobierno prusiano presentó más iniciativas. En 1874 impuso a todos los ciudadanos alemanes un programa de vacunación obligatoria contra la viruela. Creó un departamento de sanidad para estudiar las enfermedades infecciosas y buscar tratamientos eficaces. En 1876

aprobó una ley que exigía a todos los obreros industriales de más de dieciséis años inscribirse en un seguro médico a menos que ya tuvieran otra cobertura. Bismarck parecía estar adoptando el «socialismo de Estado», y los liberales de todas partes tomaron nota.

A lo largo de los años siguientes, el Gobierno prusiano puso en marcha otras iniciativas innovadoras. Creó un régimen de seguro completo y obligatorio para los trabajadores alemanes, que incluía el seguro de enfermedad, de accidentes laborales, de vejez y de discapacidad. El propio Bismarck no dudó en calificar estas medidas de socialistas y prometió a los trabajadores una mayor legislación. Algunos liberales denunciaron las medidas como un ejemplo más de cesarismo, pero otros las aprobaron. Poco después se inició un debate trasatlántico sobre la relación entre el «verdadero liberalismo» y el socialismo de Estado.

Los historiadores tienden a subestimar el papel desempeñado por Alemania en la historia del liberalismo. Sin embargo, las ideas alemanas tuvieron una repercusión enorme desde el principio. La teología liberal alemana influyó en la visión liberal de la religión durante más de cien años. Y a finales del siglo XIX, las ideas alemanas en materia de economía política hicieron que el liberalismo se dividiera en dos corrientes, una a favor del *laissez-faire* y otra de la intervención estatal. Ambas se llamaban a sí mismas liberales.

La reinvención del papel del Estado

Las medidas adoptadas en Alemania en favor de los pobres fueron especialmente sorprendentes en un momento en el que muchos estudios revelaban los graves problemas que aquejaban a todos los países en proceso de industrialización. Aunque se estaba creando mucha riqueza y, en general, los niveles de vida estaban mejorando, un gran número de personas de escasos recursos se estaba quedando atrás. Proliferaban los barrios

marginales, el hacinamiento y las enfermedades. La conflictividad laboral iba en aumento y los trabajadores, los sindicatos y los partidos se estaban organizando. El socialismo, en sus diferentes formas y manifestaciones, se extendía. Esto provocó que un número creciente de liberales creyera que los gobiernos debían hacer más para ayudar a los pobres y se inspirara en lo que estaba ocurriendo en Alemania.

Los inquietos liberales de Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos se volvieron receptivos a las ideas de una nueva escuela de economistas alemanes. Estos innovadores profesores de economía, como Wilhelm Roscher, Bruno Hildebrand y Karl Knies, fueron influyentes en su época, pero han sido olvidados en la nuestra. A mediados de siglo lanzaron un ataque a gran escala contra las doctrinas del *laissez-faire*. Sostenían que eran demasiado abstractas y teóricas para ser de utilidad; también que eran inmorales, ya que permitían la explotación de los trabajadores y no hacían nada para remediar la pobreza endémica.

Estos pensadores concluían que era necesario desarrollar una economía política más práctica y orientada a los resultados que se basara en datos empíricos. Así pues, empezaron a recopilar pruebas que demostraran que el *laissez-faire* estaba empeorando, no mejorando, la vida de la mayoría de los habitantes de los países en proceso de industrialización. Pronosticaban que las condiciones se deteriorarían y generalizarían si los gobiernos no tomaban medidas.

Para hombres como Roscher, los errores del *laissez-faire* no solo eran empíricos, sino también morales. El hombre no era un individuo solitario y egoísta; era un ser social con obligaciones éticas que podía comprender y cumplir. Sostenían que la afirmación de que el egoísmo y la competencia sin límites podían servir de base para una economía viable y justa era moralmente aborrecible. Esto hizo que algunas personas ridiculizaran a Roscher y a sus colegas con etiquetas como «economistas éticos» y «socialistas de cátedra», que hicieron fortuna. A su vez, los economistas

éticos continuaron acusando a sus adversarios de «manchesterismo», un término igual de despectivo o más.

En 1872, los economistas éticos fundaron la Asociación para una Política Social (Verein für Sozialpolitik). Su declaración de objetivos reiteraba la idea de que el Estado tenía la obligación moral de ocuparse del bienestar común. Afirmaba de manera inequívoca: «No consideramos el Estado del bienestar una medida de emergencia o un mal inevitable, sino el cumplimiento de una de las tareas más elevadas de nuestra época y nación. En la seria ejecución de esta tarea, el egoísmo de los individuos y los intereses particulares de las clases estarán subordinados al destino duradero y superior del conjunto». [1]

Las ideas de los economistas éticos se fueron propagando de manera lenta pero segura, suscitando un acalorado debate en toda Europa y más allá de sus fronteras. Filósofos, politólogos, periodistas y políticos intervinieron en la discusión y tomaron partido, unos defendiendo la intervención estatal y otros el *laissez-faire*. Algunos liberales acogieron y asimilaron las nuevas ideas con entusiasmo; otros las rechazaron. Los analistas comenzaron a hablar de una crisis de la economía política. El futuro presidente Woodrow Wilson, bien versado en las ideas alemanas, la denominó una «guerra entre economistas políticos». [2] El resultado fue la creación de lo que el filósofo estadounidense John Dewey llamaría posteriormente «dos corrientes» del liberalismo, una que se decantaba por el intervencionismo y otra por el *laissez-faire*.

En Francia, los debates sobre la economía política alemana enfrentaron a hombres como Charles Gide y Alfred Fouillée con Léon Say, el hijo de Jean-Baptiste, que fue ministro de Finanzas de Francia entre 1872 y 1883. Say y otros economistas políticos cercanos al Gobierno rechazaban las ideas procedentes de Alemania, que calificaban de «estatismo» abominable y de una especie de «idolatría». [3] Sostenían que el «verdadero liberalismo» suponía adherirse a los principios del *laissez-faire*.

Gracias en buena medida a hombres como Say, la postura oficial que adoptaron los gobiernos franceses durante la década de los años setenta del siglo XIX consistió en hacer lo menos posible en cuanto a la concesión de ayuda directa a los pobres. Si se exceptúa la ley Roussel de 1874, que regulaba la alimentación y el cuidado de los niños abandonados, apenas se hizo nada para ayudar a las clases populares francesas durante este período. Las autoridades esgrimieron los mismos argumentos que en ocasiones anteriores: la «caridad pública» era nociva, ya que fomentaba la pereza y la irresponsabilidad de los trabajadores. También los empujaba a pensar en la ayuda como un derecho y no como un acto de caridad. Paul Ceré, un destacado intelectual que fue prefecto por un breve período de tiempo durante la Segunda República, llegó incluso a proponer el cierre de los hospicios y otras «espléndidas residencias para pobres». Su idea era enviar a los enfermos y a los ancianos de vuelta a sus casas y alistar a los desocupados en el ejército. [4]

No obstante, una nueva clase de economistas políticos comenzó a cuestionar la doctrina del *laissez-faire*. Charles Gide pertenecía a este grupo. Gide, profesor de las universidades de Burdeos y París, y posteriormente del Collège de Francia, publicó en 1883 un libro que promovía las nuevas ideas. En 1892 fue traducido al inglés con el título de *Principles of Political Economy*. Dos años antes, *Political Science Quarterly* había publicado un artículo que resumía las propuestas de Gide para los lectores estadounidenses. [5]

Gide afirmaba que era hora de buscar orientación en la nueva escuela de economía política alemana. La guerra franco-prusiana, sostenía, no solo había supuesto la derrota del ejército francés, sino también de su política de *laissez-faire*. Francia había sido en otro tiempo líder en el campo de la economía política. Hombres como François Quesnay, Dupont de Nemours, Turgot y Condorcet, con quienes incluso Adam Smith reconocía estar en deuda, habían estado a la vanguardia en su especialidad. Gide se lamentaba

de que destacados economistas franceses como Frédéric Bastiat y Léon Say se habían vuelto complacientes, conservadores e incluso insensibles al sufrimiento de los pobres. Quizá ni siquiera fuera justo que siguieran llamándose a sí mismos liberales, ya que defendían un tipo de egoísmo censurable que desdeñaba el bien público. En su lugar, tal vez había que denominarlos «hedonistas modernos». Gide decidió llamarlos liberales «clásicos» u «ortodoxos», quizás acuñando estos términos. Los liberales ortodoxos, afirmó, estaban anclados en el pasado y eran reacios a hacer frente a las nuevas realidades. Afortunadamente, sus ideas estaban siendo remplazadas por otras más sensatas que provenían de Alemania.

Estas nuevas ideas también iban ganando terreno en Gran Bretaña. Aunque la repentina derrota de Francia en la guerra franco-prusiana y la Comuna habían servido de clara advertencia, una grave recesión económica había generado un desempleo y una miseria masivos. La competencia de Alemania y Estados Unidos también hizo que los británicos se mostraran preocupados por la posición de liderazgo de su país como taller del mundo, mientras un número cada vez mayor de personas perdía la fe en el «libre mercado».

El temor de los liberales se intensificó cuando en 1874 su partido sufrió una derrota repentina en las elecciones y los conservadores obtuvieron la mayoría parlamentaria por primera vez en más de treinta años. Benjamin Disraeli sustituyó a Gladstone como primer ministro. En su exitosa campaña electoral, Disraeli se había puesto en contacto con los trabajadores y les había prometido una legislación específica. Una vez en el poder, los conservadores promovieron una serie de reformas, lo que hizo que Alexander MacDonald, uno de los primeros miembros de la clase obrera en ser elegido miembro del Parlamento, señalara en 1879 que «el Partido Conservador ha hecho más por la clase obrera en cinco años que los liberales en cincuenta».

Todo ello hizo que muchos miembros del Partido Liberal británico se sintieran desorientados y confusos. Empezaron a quejarse de la falta de objetivos de su partido. Parecía que ya no tenían un mensaje o un propósito unificador. Era evidente que las vagas invocaciones a la mejora y hablar del carácter y el autosacrificio ya no estaban funcionando. Algunos se lamentaban de que ni siquiera era posible consensuar una definición de liberal. Los panfletos y los artículos con títulos como «¿Qué son los principios liberales?» estaban a la orden del día.

La situación llevó a un número creciente de liberales británicos a abrirse a las nuevas ideas que llegaban de Alemania, como se puede apreciar en la multitud de artículos y traducciones de obras alemanas de economía política que empezaron a publicarse. Ya en 1875, *Fortnightly Review*, una de las revistas más influyentes y reformistas de Gran Bretaña en el siglo XIX, anunció con alborozo la caída del «viejo credo ortodoxo», que se había demostrado tan incapaz de resolver los problemas que aquejaban a los países en proceso de industrialización. La misma revista publicó en 1879 «Capítulos sobre el socialismo» de John Stuart Mill, en el que argumentaba que se debían tener muy en cuenta las ideas socialistas porque podían aportar los principios rectores de la reforma.

A lo largo de las décadas siguientes, cada vez más liberales británicos empezaron a preferir un nuevo tipo de liberalismo que abogaba por una mayor intervención del gobierno en favor de los pobres. Pedían al Estado que adoptara medidas contra la pobreza, la ignorancia y las enfermedades, así como la excesiva desigualdad en la distribución de la riqueza. Comenzaron a decir que había que conceder a las personas no solo la libertad, sino también las condiciones de libertad. Y empezaron a llamar a esto «nuevo liberalismo».

En Estados Unidos, las nuevas ideas de la economía política fueron introducidas por muchos jóvenes que habían ido a estudiar a universidades alemanas y regresaron para ocupar cargos directivos en universidades

estadounidenses. En Alemania se sintieron atraídos por la economía ética y fueron testigos de primera mano de lo que podía hacer un Estado por los más desfavorecidos. Al igual que sus homólogos británicos y franceses, poco a poco se fueron convenciendo de que el *laissez-faire* era sencillamente un error, tanto desde el punto de vista moral como empírico, y empezaron a propugnar una mayor intervención estatal en la economía.

Al igual que en otros lugares, la economía de Estados Unidos estaba experimentando cambios profundos. El país se estaba industrializando con rapidez, hasta el punto de que, a principios del siglo XX, su producción superó al total combinado de Gran Bretaña, Alemania y Francia. Los cambios en la economía ocasionaron unas desigualdades sin precedentes en la distribución de la riqueza. Las prolongadas depresiones de los años setenta y noventa del siglo XIX provocaron que millones de estadounidenses perdieran sus empleos.

Cuando los trabajadores estadounidenses, como los de otros lugares, pidieron la asistencia del Gobierno, esta se les negó. Las autoridades utilizaron a las fuerzas armadas para reprimir la gran huelga de 1877, el primer conflicto laboral a escala nacional en la historia de Estados Unidos. Los inquietos analistas creían que la Comuna de París había atravesado el Atlántico. [6]

Al año siguiente, la Cámara de Representantes resolvió que era su deber solemne investigar las causas del malestar de los trabajadores e idear soluciones. Sin embargo, al final no formuló ninguna. Al parecer, el consenso siguió siendo el mismo que antes: la intervención gubernamental contravendría las leyes del mercado. Los trabajadores debían aprender esas leyes y adquirir los hábitos correctos: los valores del trabajo duro, el ahorro y la hombría.

Varios estadounidenses que habían estudiado economía ética en Alemania se convirtieron en personalidades destacadas en las disciplinas emergentes de la economía, las ciencias políticas, la historia y la sociología.

Fundaron multitud de asociaciones académicas profesionales, como la Asociación Estadounidense de Historia (1884), la Asociación Estadounidense de Economía (1885), la Asociación Estadounidense de Ciencias Políticas (1903) y la Asociación Estadounidense de Sociología (1905). Cinco de los seis directivos originales de la Asociación Estadounidense de Economía habían estudiado en Alemania, al igual que veinte de sus veintiséis presidentes.

En Estados Unidos, uno de los divulgadores más importantes de las nuevas ideas fue el economista Richard Ely. Ely se doctoró en Economía en la Universidad de Heidelberg, donde estudió con los economistas éticos Karl Knies y Johann Bluntschli, y en 1881 regresó para aceptar un puesto en el departamento de economía política de la Universidad Johns Hopkins. Pronto se convirtió en un prolífico escritor de libros y artículos. Los estadounidenses, dijo, debían seguir el ejemplo de Alemania y aprender de las ideas alemanas.

Bajo el liderazgo de Ely, un grupo de jóvenes economistas estadounidenses fundó en 1885 la Asociación Estadounidense de Economía. Sus estatutos reiteraban el ideal fundacional alemán de la asociación. El Estado, afirmaba, era «un organismo educativo y ético» cuya contribución resultaba imprescindible para el progreso de la humanidad. La economía política no debía usarse como una herramienta en manos de los codiciosos o como una excusa «para no hacer nada mientras la gente muere de hambre». [7]

Las enciclopedias británicas y estadounidenses atestiguan la influencia de la economía ética alemana. En la edición de 1885, el artículo de la *Enciclopedia británica* sobre la economía política informaba a sus lectores del surgimiento de una nueva escuela. La *Cyclopaedia of Political Science, Political Economy, and of the Political History of the United States* anunciaba que la ciencias políticas se encontraban en un estado caótico. Está teniendo lugar, proseguía, una rebelión contra la doctrina del *laissez-*

faire, que los alemanes habían demostrado que era totalmente falsa. La mayoría de las personas comprendía ahora que el Estado estaba obligado moralmente a intervenir en favor de los desamparados y los oprimidos. Tenía fines más nobles que perseguir que la mera creación de riqueza material. La mejora de la «inteligencia y felicidad» de los ciudadanos era mucho más importante. Esto era lo que diferenciaba a la civilización de la barbarie. [8]

Estas ideas alemanas ejercieron un efecto poderoso en la historia del liberalismo. Suscitaron un gran debate, a menudo injurioso, entre los defensores de las ideas «viejas», «clásicas» u «ortodoxas» de la economía política y los de las «nuevas», «progresistas» o «constructivas». Como consecuencia, la economía política se escindió en dos. Los dos bandos se enfrentarían durante el siglo siguiente y, hasta cierto punto, continúan haciéndolo en la actualidad.

La oposición al nuevo liberalismo fue considerable. La escuela ortodoxa contraatacó. Una de sus voces más fuertes e influyentes fue la de Herbert Spencer, tal vez el filósofo en lengua inglesa más leído de su época. Conocido aún hoy por su expresión la «supervivencia del más apto», Spencer era entonces una autoridad en una amplia variedad de disciplinas, como la ética, la biología, la filosofía y la economía.

En 1884 publicó una obra sumamente polémica titulada *El hombre contra el Estado*. En ella denunciaba que los defensores del «nuevo liberalismo» no eran en absoluto liberales. El «verdadero liberalismo» no significaba más que libertad frente a toda restricción o interferencia. El liberalismo se había opuesto en el pasado a la autoridad ilimitada de los monarcas; en el presente debía oponerse al poder ilimitado de los parlamentos. [9]

El discípulo estadounidense más importante de Spencer, William Graham Sumner, calificó las ideas alemanas de simple «charlatanería social». Sumner enseñaba ciencias sociales en la Universidad de Yale y, al

igual que su mentor, creía en una estricta política de *laissez-faire*. Afirmaba que simplemente no existía nada parecido a una «cuestión social»; lo que el trabajador necesitaba era que lo dejaran en paz. [10] J. Laurence Laughlin, por entonces profesor en la Universidad de Harvard, tenía ideas similares. En 1884 publicó un compendio de los *Principios de economía política* de John Stuart Mill para que su uso en las escuelas estadounidenses del que, no obstante, eliminó las referencias de Mill a los beneficios de la intervención estatal. [11] Cinco años después de la publicación en Inglaterra de los *Socialist Essays* de Mill, se volvió un defensor del mercado libre sin restricciones en Estados Unidos.

Ni Sumner ni Laughlin pudieron detener la marea. En 1903, Charles Merriam, profesor de ciencias políticas en la Universidad de Chicago, proclamó la victoria de las ideas alemanas. Su libro *A History of American Political Theories* seguía la evolución que había experimentado el pensamiento político estadounidense desde su fundación. Las ideas modernas sobre la finalidad del Estado, sostenía, habían cambiado radicalmente. Los politólogos de Estados Unidos estaban listos para que el Estado asumiera poderes más amplios. Ya no creían que el Gobierno debía limitarse a desempeñar un papel negativo, sino que debía promover el bienestar general. El propio Merriam se había formado en Alemania.

Mientras los liberales británicos discutían entre ellos sobre la naturaleza del verdadero liberalismo, Gladstone lidiaba con la cuestión ofreciendo un liderazgo poco firme y acabó recurriendo a la autonomía de Irlanda, un tema que creyó podía unir a todos los liberales. Sin embargo, este asunto generó aún más división en el partido y los liberales perdieron el poder en 1885. Ese año, su desunión y confusión alcanzaron su punto máximo. Los liberales permanecerían fuera del poder durante los veinte años siguientes, excepto durante un breve período de tiempo entre 1892 y 1895. Según el *Daily Chronicle*, el Partido Liberal se encontraba en una crisis; era un

partido «incoherente, apático, desorganizado y torpe». [12] Los liberales ya no tenían ni idea de lo que defendían.

Mientras tanto, muchos periódicos británicos exigían que se prestara más atención a las cuestiones sociales y económicas. Con una sensación creciente de urgencia, sostenían que los liberales debían descartar el «viejo liberalismo» para dar paso al nuevo. En 1906, uno de los teóricos políticos más originales de la época, John A. Hobson, anunció claramente que «el viejo liberalismo del *laissez-faire* ha muerto». Había que aprobar medidas más progresistas para extirpar las causas de la pobreza y las enfermedades que la acompañaban. Solo entonces podría existir la verdadera «igualdad de oportunidades económicas e intelectuales». [13]

El socialismo liberal

Muchos partidarios del nuevo liberalismo admitían que algunos podrían creer que estaban predicando el socialismo, pero no les importaba. En 1893 un destacado semanario liberal británico escribió que «si es socialismo tener sentimientos de esperanza y generosos con respecto a la suerte de aquellos que trabajan... todos somos socialistas en ese sentido». [14] Unos años más tarde, el futuro primer ministro Winston Churchill pronunció un discurso en el que instó específicamente a los liberales a no preocuparse por la etiqueta de socialistas. «La causa del Partido Liberal es la causa de millones de excluidos», dijo, y debía defender la intervención estatal en beneficio de estos. Gracias a una forma de liberalismo nueva y «socialista», la sociedad evolucionaría «a una base más igualitaria». [15]

Sin duda, la apertura al socialismo dependía de cómo se definiera este. Aquí también había discrepancias. El término significaba diferentes cosas para diferentes personas. Para Churchill, ser «socialista» no tenía por qué significar la defensa de la revolución o algo tan radical como la nacionalización de la industria privada. Él estaba a favor de emprender

reformas graduales no violentas. El economista estadounidense Francis Amasa Walker afirmaba que se podía aplicar el término «socialista» a «todos los esfuerzos, bajo impulso popular, por ampliar las funciones de gobierno» en aras del bien común.[16] Bluntschli admitía en *Staatswörterbuch* que el significado de socialismo variaba en función de las personas, pero, en su opinión, era perfectamente adecuado referirse a las reformas sociales graduales como socialismo.[17]

En Francia, al término medio entre el liberalismo y el socialismo se le llamaba a menudo «solidarismo». Su principal exponente fue Léon Bourgeois, nombrado primer ministro en 1895 y autor de un libro titulado *Solidarité* (*Solidaridad*), publicado al año siguiente. Algunos preferían llamarlo «socialismo liberal»[18] y, de hecho, a Bourgeois le gustaba presentarse como un «socialista liberal».[19] La República Francesa, afirmó, tenía el deber de promover la solidaridad entre sus ciudadanos, y debía hacerlo no solo inculcándoles patriotismo en las escuelas públicas, sino también reduciendo la desigualdad que los dividía. Como respuesta, Léon Say y sus colegas insistieron en que el Gobierno permaneciera fiel al verdadero liberalismo, es decir, al *laissez-faire*.

El solidarismo proporcionó la base para una colaboración entre el partido republicano radical francés y un grupo de socialistas en el Parlamento. Juntos impulsaron un programa de reformas que incluía la limitación de la jornada laboral y la concesión de pensiones y ayudas públicas que se sufragarían con un impuesto progresivo sobre la renta. El deber de la solidaridad social, afirmó Bourgeois, exigía esta clase de intervención estatal. Una república, dijo, no debía ser únicamente un tipo determinado de institución política, sino el instrumento del progreso moral y social. Estas ideas exasperaban a economistas políticos liberales como Say.

Las crecientes simpatías de los liberales por los socialistas tenían algo que ver, sin duda, con las crecientes simpatías de los socialistas hacia ellos. Los socialistas de finales del siglo XIX no abogaban necesariamente por la

revolución o la abolición del capitalismo. El primer partido socialista de Francia, la Federación de Trabajadores Socialistas de Francia, fundado en 1879, defendía las reformas graduales aprobadas por el Parlamento. En Alemania, el éxito electoral de su partido también hizo que muchos socialdemócratas creyeran que se podía alcanzar el socialismo con la legislación y las reformas pacíficas. Estos acontecimientos indujeron a los liberales a pensar que era posible colaborar con los socialistas para aprobar leyes progresistas. En 1901, el dirigente liberal Friedrich Naumann propuso una gran coalición electoral desde «Bassermann hasta Bebel», es decir, desde la derecha nacional liberal hasta la izquierda socialdemócrata.

Eduard Bernstein, un teórico político alemán y miembro del Partido Socialdemócrata, se erigió en el líder de esta revisión de la doctrina socialista. En una serie de artículos publicados en *Die Neue Zeit*, Bernstein propuso que los socialistas suavizaran el tono de su retórica contra el liberalismo, ya que este estaba evolucionando en la buena dirección. Bernstein afirmaba que el socialismo era el heredero y la realización del liberalismo, y que la democracia permitía la consecución del socialismo por medios pacíficos y graduales. No era necesaria una revolución.

Esta actitud de los socialistas ayuda a explicar por qué Leonard Hobhouse, un destacado teórico inglés del nuevo liberalismo, pudo afirmar que el «verdadero socialismo sirve para completar, en lugar de destruir, las principales ideales liberales». [20] Su amigo John Hobson lo llamó «socialismo factible». [21] No obstante, no es de sorprender que los liberales de la vieja escuela siguieran criticando cualquier connivencia con el socialismo. En Francia, los autoproclamados «hombres de orden» y «conservadores sinceros» crearon la Unión Liberal Republicana, cuyo propósito era luchar por el «verdadero liberalismo». [22] Para estos hombres, como para los miembros de la Action Libérale Populaire, ser liberal ahora significaba ser conservador.

Un modo de vida moral

Desde los inicios mismos del liberalismo, los liberales consideraron que su causa era moral. No estaban luchando únicamente por sus derechos, sino también por los medios para cumplir mejor sus deberes morales. Los nuevos liberales también hablaban de ese modo. Defendían no tanto los derechos individuales como el autodesarrollo moral como medio de promover el bien común. Un buen ejemplo es la conferencia de T. H. Green «Liberal Legislation and Freedom of Contract», pronunciada en 1880 y publicada y muy leída posteriormente. Green, que había estudiado filosofía y teología en Alemania, era profesor de filosofía moral en la Universidad de Oxford. Su conferencia fue muy influyente en su época, y ha sido considerada desde entonces la quintaesencia del nuevo liberalismo británico.

Green afirmaba que todo ser humano tenía la obligación moral de dar lo mejor de sí mismo. Y eso significaba cumplir con determinados deberes para con sus conciudadanos. No solo los ricos o acomodados, todas las personas tenían esos deberes. Pero ¿cómo podían los pobres y los enfermos cumplir con sus deberes para con la sociedad en vista de las miserables condiciones en que se encontraban? Green sostenía que circunstancias que escapaban a su control impedían a la mayoría de los pobres cumplir con sus obligaciones morales. Este razonamiento le llevó a defender una serie de medidas, entre las que figuraban leyes sanitarias, inspecciones en las fábricas y educación pública. Otros liberales ampliarían esta lista.

En realidad, es imposible entender el nuevo liberalismo sin tener en cuenta la prioridad que sus partidarios otorgaban a la ética. Lo que los impulsaba era una pasión por mejorar la humanidad. Los nuevos liberales solían hablar de la necesidad de que los individuos desarrollaran sus «facultades superiores». Ely creía que el objetivo de la ética social era el autodesarrollo por el bien de los demás. En los sermones laicos que pronunció en el Balliol College, Green instaba a las personas a esforzarse

por ser mejores. Para ello, debían cultivar el espíritu de sacrificio. Un liberal alemán sostenía que la tarea más importante del liberalismo era ayudar a los trabajadores a llevar un modo de vida moral. Otros la llamaban una «vida humana» o «la mejor vida».

Una manera en que los gobiernos podían brindar a las personas la oportunidad de llevar una vida moral era a través de la educación pública. Ya hemos visto cuántos esfuerzos le dedicaron los liberales. Según el solidarista francés Léon Bourgeois, correspondía al sistema de enseñanza pública «elevar a los hombres a la idea del deber social». [23] Las nuevas escuelas francesas se impusieron la misión de convertir a los estudiantes en buenos ciudadanos, en otras palabras, de enseñarles solidaridad. Hobson afirmaba que un mejor sistema de educación pública precipitaría la necesaria «revolución... en la mente de los hombres». [24] Woodrow Wilson declaró que había que cultivar los sentimientos de generosidad y humanidad, y creía que el papel de la educación en las artes liberales debía ser el de desarrollar esos sentimientos. [25]

La reforma educativa y moral estuvo, como siempre, íntimamente relacionada con la religión. No es de sorprender que muchos de los nuevos liberales fueran protestantes o provinieran de entornos protestantes, y la mayoría de ellos eran favorables a una variedad del «protestantismo liberal» que ya hemos visto antes. T. H. Green era hijo de un pastor evangélico y había estudiado teología liberal en Tubinga. [26] Entre los miembros fundadores de la Asociación Estadounidense de Economía figuraban veintitrés clérigos, muchos de los cuales habían estudiado en Alemania. Los protestantes y los masones liberales desempeñaron un papel desproporcionadamente grande en el movimiento solidarista francés. Tanto Hobson como Hobhouse adquirieron gran parte de su perspectiva moral trabajando en sociedades éticas británicas.

Según sus adeptos, el «cristianismo liberal» se manifestaba en el altruismo y las buenas obras. A finales del siglo XIX, los ingleses lo

llamaban «cristianismo común» o «generalizado». El diputado liberal y pastor congregacionalista Edward Miall quería que los colegiales británicos se imbuyeran de un «credo doctrinal más amplio, más liberal y tal vez, en algunos aspectos, más vago». [27]

El manual unitario muy leído *Our Liberal Movement in Theology* describía este cristianismo «generalizado». Ante todo, debía difundir un sistema moral que tuviera un efecto práctico en la vida. [28] Esta idea de que la religión debía ser práctica se repetía a menudo. Friedrich Naumann lo llamó «cristianismo práctico». [29] Para Richard Ely, un «cristianismo que no es práctico, no es en absoluto cristianismo». [30] Todos estos protestantes liberales creían que la religión cristiana debía librarse de una actitud que consideraban cerrada, negativa y excesivamente individualista, centrada en la salvación del alma individual, y dedicarse en su lugar a mejorar la vida de todas las personas.

La eugenesia liberal

Estas nobles palabras sobre el mejoramiento y el autoperfeccionamiento del ser humano no hacen sospechar de un hecho asombroso: muchas de las personas que abogaban por ampliar el papel del Estado para ayudar a los pobres también eran unos entusiastas partidarios de la «ciencia racial» y la eugenesia. Por muy sorprendente que pueda parecer en la actualidad, muchos liberales las consideraban totalmente coherentes con su misión de promover el bien común.

El término «eugenesia» fue acuñado en 1881 por el naturalista y matemático británico Francis Galton, un primo de Charles Darwin. El destacado eugenista estadounidense Charles B. Davenport la describió como «la ciencia del mejoramiento de la raza humana por medio de una mejor reproducción». Existía la eugenesia «positiva», cuya finalidad era promover una procreación más prolífica de los más aptos. Entre las medidas

positivas solían figurar la legislación para promover la salud de las madres y los recién nacidos. También estaba la eugenesia «negativa», cuyo objetivo era alentar a las personas consideradas «no aptas» a reproducirse menos o, mejor aún, a no hacerlo.

Muchos eugenistas esperaban que su programa de mejoramiento de la raza, positivo o negativo, fuera voluntario. Insistían en la educación, el mandato moral y la anticoncepción. Algunos también estaban a favor de la esterilización forzosa o de la prohibición del matrimonio a los «no aptos». Estos incluían, entre otros, a los enfermos mentales, los imbéciles y los epilépticos. Y como era común pensar que existía una relación entre la poca inteligencia y la inmoralidad y la delincuencia, y que los criminales engendraban criminales y los mendigos engendraban mendigos, algunos también propugnaban la restricción del matrimonio para estos.

No solo los liberales eran unos fervientes defensores de la eugenesia. La creencia en la eugenesia y la «ciencia racial» estaba muy extendida en todo el espectro político en todos los países que hemos examinado. Fue alimentada por el miedo a la degeneración que estaba aumentando en los países en proceso de industrialización no solo en Francia después de la guerra franco-prusiana, sino también en Estados Unidos, Gran Bretaña y Alemania. En Francia, la preocupación por la degeneración de la «raza» dio origen a la formación de la Liga para la Regeneración Humana en 1896. Algunos años más tarde, Léon Bourgeois fue nombrado presidente honorario de la recién creada Sociedad Francesa de Eugenesia. Los historiadores han señalado que los franceses tendían a preferir los métodos positivos a los negativos.

En 1903, el Parlamento británico decidió crear una comisión sobre el deterioro nacional. Se consideraba que la «fibra» de la nación (su carácter moral, su inteligencia y su capacidad para competir en el mundo) estaba en declive. Para combatir el problema, no eran suficientes las reformas sociales y políticas.

Hobson, uno de los teóricos liberales más respetados de su época, creía necesario prevenir la «procreación antisocial». «La selección de los más aptos o, al menos, el rechazo de los menos aptos» era esencial para todo progreso: «Entregar la producción de hijos a la iniciativa privada sin restricciones es la dejación de funciones más peligrosa que cualquier Gobierno puede practicar». [31]

También en Estados Unidos hubo progresistas, desde Richard Ely y Herbert Croly hasta Woodrow Wilson, que fueron fervientes defensores de la eugenesia. Ely instó a adoptar la selección artificial para evitar el nacimiento de «progenie depravada» y estaba a favor de leyes que negaran a determinadas personas el derecho a contraer matrimonio. Hay algunos seres humanos, escribió, «que son absolutamente no aptos y a los que se debe impedir la continuación de su especie». Ely también apoyaba segregar a las personas «inempleables» en colonias de trabajo y proponía adoptar medidas más drásticas cuando eso no fuera suficiente. Afirmaba que a «los moralmente incurables» y a aquellos «que no trabajarán ni obedecerán no se les debe permitir propagar su especie». [32] En 1911, el entonces gobernador de Nueva Jersey Wilson firmó la legislación estatal de esterilización forzosa, que afectaba a las personas «irremediablemente defectuosas y las clases criminales». [33]

Muchos eugenistas, si no la mayoría, también eran abiertamente racistas. Ely escribió que los negros eran «en su mayoría niños grandes y deben ser tratados como tales». El racismo de su alumno, Wilson, es de sobra conocido. Como profesor, Wilson dijo a sus lectores del *Atlantic Monthly* que los esclavos liberados y sus descendientes eran «indolentes y agresivos, vagos [y] ávidos de placer». [34] Estas ideas eran muy habituales. Se decía que los negros carecían de capacidad para gobernarse y, por tanto, no se debía permitir que votaran.

Feminismo y liberalismo a finales del siglo xix

La eugenesia también influyó en las actitudes liberales hacia las mujeres. Se decía que, al ser el sexo más débil biológicamente, necesitaban una protección especial contra los rigores del empleo fuera del hogar. Esta es, básicamente, la razón de que los legisladores liberales promovieran medidas como la limitación de las jornadas laborales o la prohibición del trabajo nocturno para las mujeres. Al fin y al cabo, las mujeres desempeñaban un papel especialmente importante en la preservación de la herencia humana y no se debía permitir que el exceso de trabajo y el cansancio pusieran en peligro la salud de la raza. Ely escribió que había que prohibir cualquier tipo de empleo «perjudicial para el organismo femenino». [35]

Estas ideas también fueron comunes entre los liberales franceses, sobre todo a raíz de la guerra franco-prusiana, cuando se disparó el miedo a la decadencia y la degeneración de la población. Jules Simon escribió en *L'Ouvrière* que las mujeres que trabajaban fuera del hogar engendraban hijos débiles y malformados. Su leche materna estaba corrompida. Este tipo de temores estaba detrás de las reformas liberales del sistema de protección social en Francia, especialmente dirigidas a las mujeres. Las nuevas leyes tenían como fin la promoción de una maternidad saludable. [36]

En cuanto a la concesión del derecho a voto a las mujeres, la mayoría de los liberales seguían estando en contra. Se decía que las mujeres, al igual que los afroamericanos, carecían de la capacidad necesaria. No solo eran más débiles físicamente que los hombres, sino también más impresionables y menos racionales. Su naturaleza hacía que fueran menos capaces de formarse juicios acertados. Carecían de sentido común. Naturalmente, estas ideas no hacían sino reforzar la opinión de que el papel que les correspondía era dentro del hogar, donde sus maridos podían supervisarlas y animarlas a tener hijos sanos.

En Francia existía el temor adicional a que la concesión del derecho a voto a las mujeres favoreciera a los candidatos católicos. Los liberales afirmaban que las mujeres eran supersticiosas por naturaleza y, por tanto, proclives a ser manipuladas por los curas. Esta era la razón principal por la que Alfred Fouillée, por otra parte defensor de lo que denominaba «liberalismo reformista» y «progresista», se opusiera a la concesión del derecho a voto a las mujeres. Necesitaban más educación antes de que se considerara siquiera. Mientras tanto, su contribución al bien de la comunidad consistía en tener una descendencia sana y mantener hogares felices.

Los liberales alegaban otras razones para privar a las mujeres del voto. Al ser tan emocionales e irracionales, la concesión del voto a las mujeres favorecería un exceso de legislación. El miembro liberal del Parlamento Herbert Samuel admitía que tal vez el Gobierno se volvería «más humano», pero sería a costa de la eficacia, los principios y la «verdadera habilidad política». Si se otorgaba el derecho a voto a las mujeres, el gobierno estaría abrumado por un «idealismo poco práctico». Se infiltraría en el gobierno un espíritu de afeminamiento, «socavando en silencio los fundamentos de la grandeza tanto nacional como imperial». Samuel concluía que el sexo «establece una línea de capacidad política que no es seguro traspasar». [37]

Pese al crecimiento de los movimientos sufragistas, William Gladstone se opuso rotundamente al voto femenino, al igual que la Federación Liberal de Mujeres, formada en 1886 y presidida por la señora Gladstone. El propósito de la federación era promover los intereses del Partido Liberal o, en palabras de la señora Gladstone, «ayudar a nuestros maridos». [38] Algunos liberales seguían diciendo que otorgar la igualdad de derechos a las mujeres pondría en peligro, en lugar de mejorar, el matrimonio y la familia, las importantísimas instituciones que moralizaban y preparaban a los hombres para la ciudadanía. [39] En Alemania, el manual del Partido Nacional Liberal de 1897 hablaba en nombre de muchos

liberales cuando declaraba que la vida doméstica «solo se puede desarrollar de forma saludable... cuando el hombre es el cabeza de familia». [40] Aseguraba, haciéndose eco de una de las afirmaciones de Samuel, que invitar a las mujeres a participar en el gobierno podría «afeminar» al Estado. [41]

Algunos argumentos eran descaradamente contradictorios. Aunque se decía que la concesión del derecho al voto a las mujeres provocaría un «exceso de legislación» en favor de causas humanitarias e idealistas, también se afirmaba que era innecesaria porque sus maridos votaban por ellas. La concesión del sufragio femenino simplemente duplicaría el número de votos, algo que no tendría sentido. Por otra parte, las discrepancias políticas en una pareja crearían una falta de armonía en el seno de la familia. En cualquier caso, para Samuel las diversas quejas de las mujeres en materia de divorcio, herencia, «etcétera» «no [eran] graves» y se estaban abordando. El resto de los asuntos los podían remediar sus maridos. [42]

Algunos liberales creían que las mujeres podrían acabar consiguiendo el derecho al voto. «Esperemos un poco», sugería Samuel, ya que con el tiempo las mujeres podrían adquirir la aptitud necesaria. [43] De hecho, muchos liberales decían que no era el momento adecuado para su emancipación. Las mujeres primero tenían que adquirir y demostrar su «capacidad». Cuando las feministas alemanas solicitaron su apoyo a Friedrich Naumann, este respondió que las mujeres «harían mejor en demostrar sus logros en los asuntos públicos» antes de pedir el voto. Su prioridad debía ser la reforma del sufragio para los hombres prusianos. Las mujeres debían ayudar a los hombres a conseguir su «plena madurez política», y después «la cuestión del sufragio femenino se resolvería por sí sola». [44]

Un número creciente de mujeres y hombres liberales rebatieron estos argumentos, insistiendo en que los liberales estaban contradiciendo sus

propios principios. Las feministas alemanas se quejaron de que el reciente y tan pregonado «nuevo liberalismo» no había aportado nada o casi nada a las mujeres. Alice Salomon intentó convencer a los liberales de que el feminismo «brotaba en el mismo terreno» que el liberalismo y compartía una visión del mundo similar.[45] Lo que las mujeres estaban pidiendo era simplemente un «liberalismo amplio» que las incluyera a ellas.[46]

Muchas feministas empezaron a decir que el «verdadero liberalismo» debía apoyar el derecho al voto de las mujeres. Entre una nueva generación de hombres, como los Jóvenes Liberales alemanes, cada vez eran más las voces que coincidían. El teólogo protestante Rudolf Wielandt era una de ellas. «El movimiento de las mujeres en sus motivos más nobles y mejores es hermano del liberalismo», declaró. «La mujer solo quiere el derecho a... utilizar su naturaleza particular» para el bien común, y se debería animar a las mujeres a hacerlo.[47]

Por su parte, la Federación Liberal de Mujeres de Gran Bretaña estaba cada vez más insatisfecha con la limitada misión de «ayudar a sus maridos» y exigió la concesión del derecho al voto. En 1911, *The Manchester Guardian* proclamó que la exclusión de las mujeres era «un ultraje... Ningún gobierno que se denomine liberal podría traicionar tanto los principios liberales sin incurrir en un profundo y duradero descrédito y acabar en un desastre».[48]

Algunas mujeres afirmaron que eran precisamente sus «naturalezas» especiales las que hacían que su plena participación política fuera tan importante para el Estado. Un ejemplo es la feminista alemana Gertrude Bäumer, quien en 1910 fue invitada a pronunciar un discurso inaugural titulado «Women and the Future of Liberalism» («Las mujeres y el futuro del liberalismo») en una conferencia de progresistas alemanes. Dijo que el carácter único de las mujeres hacía que fuera imprescindible que tuvieran voto. El sufragio femenino aseguraría la influencia de «los talentos y las energías de las mujeres» en la sociedad.

Sin embargo, esto era justamente lo que inquietaba a los adversarios de Bäumer: la feminización del Estado. La postura oficial del Partido Nacional Liberal en 1908 menospreció sus argumentos y mantuvo la acusación, repetida hasta la saciedad durante más cien años, de que la concesión del derecho al voto a las mujeres equivalía a negar «la diferencia entre los sexos dispuesta por la naturaleza». [49]

Los argumentos basados en los derechos seguían siendo infrecuentes entre los activistas a favor del sufragio femenino a finales del siglo XIX. Las sufragistas estadounidenses Susan B. Anthony y Elizabeth Cady Stanton habían sido unas auténticas pioneras, y también atípicas, en este sentido. El 5 de noviembre de 1872, Anthony y otras quince mujeres de Rochester, Nueva York, votaron en las elecciones presidenciales, aunque las mujeres tenían prohibido hacerlo. Dos semanas más tarde fueron detenidas; Anthony fue juzgada y declarada culpable de haber votado ilegalmente. Se dijo que sus actos amenazaban el matrimonio, la familia, la Iglesia y la Constitución. Ella, a su vez, acusó a las autoridades de «pisotear todos los principios vitales de nuestro gobierno. Mis derechos naturales, mis derechos civiles, mis derechos judiciales, todos son ignorados por igual. Despojada del privilegio fundamental de la ciudadanía, se me degrada de la condición de ciudadana a la de súbdita; y el veredicto de su señoría no me está condenando solo a mí individualmente, sino a todo mi sexo a la sumisión política bajo esta forma de gobierno».

Estos argumentos, basados en los derechos individuales de la mujer, rara vez se oían en otros lugares. Samuel exponía en su manual del Partido Liberal que no tenía sentido que la gente hablara del «derecho natural» al voto, ya que dicho derecho no existía. La aptitud era una condición absoluta del sufragio. Puesto que las mujeres inglesas, como los niños ingleses o los hombres indios, carecían de la «aptitud» requerida, era ridículo pensar que se les debía conceder el derecho a voto. Asimismo, el *National Liberal*

News esperaba que las mujeres alemanas no se dejaran «americanizar». Las buenas alemanas rechazaban cualquier «estupidez sufragista». [50]

Más a menudo, las mujeres seguían afirmando que querían un cambio en las leyes para poder cumplir mejor sus obligaciones como esposas, madres y ciudadanas, y tener hijos más sanos. La mayoría de las feministas no negaba su naturaleza especial o su vocación doméstica. Creían que los hombres y las mujeres tenían naturalezas y obligaciones diferentes, pero complementarias; debían colaborar para formar familias que contribuyeran al bien común. Algunas incluso utilizaban argumentos eugenésicos para impulsar su causa. Victoria Woodhull, la célebre sufragista y partidaria del amor libre estadounidense, que se presentó como candidata a la presidencia en los años setenta del siglo XIX, sostenía que unas leyes de divorcio más liberales regenerarían «la raza». Los defensores del amor libre solían decir que un divorcio más fácil, unos matrimonios más afectuosos y un sexo más placentero para las mujeres se traduciría en mejores madres, mejores familias y bebés más sanos.

* * *

A finales del siglo XIX había dos tipos de liberales en lo que se refiere al papel que debía desempeñar el Gobierno: los nuevos y los viejos, los intervencionistas y los partidarios del *laissez-faire*. Ambos insistían en que ellos eran los verdaderos liberales.

Con el tiempo, los nuevos liberales descartaron el calificativo de «nuevo» y se proclamaron simplemente liberales. Al igual que Green, muchos de ellos creían que, de todos modos, había poco de nuevo en su versión del liberalismo. Green afirmaba que los liberales habían estado luchando por lo mismo durante cincuenta años: el bien común. Los liberales, insistía Hobson, nunca habían suscrito una política estricta de *laissez-faire* o concebido la libertad en un sentido puramente negativo. La

incorporación de las opiniones de los economistas éticos alemanes era totalmente compatible con los principios liberales, ya que se iban ajustando continuamente para abordar los problemas de la época.

La batalla entre los nuevos y los viejos liberales también tenía que ver con cómo se interpretaba a los fundadores de la escuela liberal. Los nuevos liberales afirmaban que los partidarios del *laissez-faire* estaban malinterpretando a economistas como Adam Smith. Eran ellos quienes estaban «haciendo el trabajo que Adam Smith había empezado». [51] La *Encyclopædia Britannica* escribió que, después de todo, Smith había tenido en cuenta las circunstancias históricas; en el quinto libro de *La riqueza de las naciones* había reconocido la necesidad de que los gobiernos intervinieran en la economía. Del mismo modo, Alfred Fouillée rechazaba el «economicismo de los partidarios del *laissez-faire*»; Smith no había querido decir nada de eso. [52]

La socialista fabiana Beatrice Webb reflexionó sobre la ironía del asunto: «La economía política de Adam Smith era la expresión científica de la apasionada cruzada del siglo XVIII contra la tiranía de la clase y la opresión de la mayoría por la minoría. ¿Mediante qué revolución silenciosa de los acontecimientos, qué transformación natural del pensamiento se convirtió en el "evangelio de los patrones" del siglo XIX?». [53]

8

El liberalismo deviene en el credo estadounidense

> En este momento, el liberalismo en Estados Unidos no solo es la tradición intelectual dominante, sino también la única.
>
> LIONEL TRILLING, 1950

¿Cómo llegó a convertirse el término liberalismo en una palabra tan clave y ubicua en el vocabulario político estadounidense? La *Encyclopaedia Americana* de 1831 no contenía ninguna entrada sobre el liberalismo, y en el vocablo «liberal» se explicaba que su significado político provenía de Francia. Solo medio siglo después dedicó la *Cyclopaedia of Political Science* estadounidense una entrada al liberalismo; se trataba de la traducción de un artículo francés que equiparaba el liberalismo con los «principios del 89». Durante los últimos años del siglo XIX, el «liberalismo» siguió siendo una palabra poco común en el lenguaje político estadounidense y, cuando se utilizaba, era casi siempre para designar a un conjunto de ideas europeas, cuando no francesas.

¿Cómo, entonces, se llegó a americanizar tanto el término? Según el célebre intelectual y analista político Walter Lippman, la palabra pasó a ser de uso común gracias a un grupo de reformistas que eran republicanos progresistas en 1912 y demócratas wilsonianos desde aproximadamente

1916. [1] Es revelador que Woodrow Wilson se presentara a sí mismo como «progresista» en 1916 y como «liberal» en 1917. [2] Pero ¿qué quería decir el presidente? ¿Qué significaba para Wilson ser liberal?

En 1917, el significado del término había evolucionado considerablemente desde sus orígenes en la Revolución Francesa y su centenaria asociación con los acontecimientos políticos de Francia. Hacia finales del siglo XIX, la influencia francesa se había reducido y las ideas alemanas tenían un peso cada vez mayor.

En Inglaterra, esto dio lugar a la concepción del «nuevo liberalismo». Gracias en buena medida a los laboriosos esfuerzos del Partido Liberal británico, a los periódicos liberales y teóricos como Leonard Hobhouse, esta nueva forma de liberalismo se extendió y, hacia la segunda década del siglo XX, sus partidarios se sintieron lo bastante seguros como para prescindir del vocablo «nuevo» y denominarlo simplemente liberalismo. El manual liberal de Herbert Samuel, publicado en 1902 con una introducción del futuro primer ministro H. H. Asquith, se tituló *Liberalism: An Attempt to State the Principles and Proposals of Contemporary Liberalism in England*. Lyon Blease, otro político del Partido Liberal, publicó en 1913 un libro titulado simplemente *Short History of English Liberalism*. Este fue el liberalismo que los republicanos progresistas y los demócratas wilsonianos importaron a Estados Unidos en torno a 1914-1917.

Herbert Croly, uno de los intelectuales más influyentes del movimiento progresista y cofundador en 1914 de la emblemática revista *The New Republic*, fue uno de los responsables de la divulgación del término en Estados Unidos. Su libro de 1909 *The Promise of American Life,* sumamente influyente, ofrecía una dura crítica de la economía del *laissez-faire* y un argumento de peso a favor de la intervención estatal. Es más que probable que Croly adoptara el término para solidarizarse con el Gobierno liberal y los pensadores liberales de Gran Bretaña, con los que simpatizaba. En 1914 Croly había empezado a llamar a sus propias ideas liberales y, a

mediados de 1916, la palabra ya se utilizaba con frecuencia en *The New Republic* como otra forma de describir la legislación progresista. Al fin y al cabo, como explicó Woodrow Wilson en su *Constitutional Government in the United States* de 1908, los estadounidenses «tomamos prestado todo nuestro lenguaje político de Inglaterra». [3]

Un imperio liberal

Es probable que el presidente Wilson fuera también uno de los primeros estadounidenses en usar la palabra «liberal» para describir determinado programa de política exterior. Durante su famoso discurso «Paz sin victoria», pronunciado en enero de 1917, afirmó estar «hablando en nombre de los liberales y los amigos de la humanidad». Mientras se dirigía a la Conferencia de Paz de París para defender sus Catorce Puntos, declaró que el «liberalismo es lo único que puede salvar a la civilización del caos».

Obviamente, el liberalismo siempre había trascendido la política nacional. Desde Lafayette, que se jactaba de que el liberalismo era un vasto movimiento que irradiaba hacia el exterior desde Francia, hasta quienes temían un «liberalismo universal» con reverberaciones en países tan lejanos como India, la idea de difundir internacionalmente el liberalismo tenía una larga historia y no cabe duda de que el presidente Wilson conocía, como mínimo, una parte de ella. De camino a París visitó Génova y rindió homenaje a Mazzini frente a su monumento. Wilson confesó haber estudiado detenidamente los textos de Mazzini y haber hallado inspiración en ellos. El presidente añadía que, con el fin de la primera guerra mundial, esperaba contribuir al «logro de los ideales a los que [Mazzini] había consagrado su vida y su pensamiento». [4]

Lo más probable es que Wilson también supiera que el liberalismo estaba estrechamente relacionado con la idea del imperio. Muchos de los liberales británicos con los que simpatizaban los progresistas

estadounidenses consideraban el imperio una vía para difundir los valores liberales por todo el mundo. De hecho, muchos de ellos no veían ninguna contradicción en alabar el imperio y al mismo tiempo creer que «el principio básico del liberalismo [era] una apasionada adhesión al ideal de autogobierno». [5] El imperio era una «política exterior verdaderamente liberal», que extendería la civilización y las «artes de gobierno» por todo el mundo. [6]

Hoy puede resultar curioso que los mismos que hablaban así del imperio denunciaban simultáneamente el «imperialismo». Por citar solo un ejemplo, John Hobson, en un libro muy reverenciado sobre el imperialismo, lo describía como una «enfermedad» propagada por parásitos económicos que se alimentaban de los pobres. El estadista liberal Robert Lowe lo denominó la «apoteosis de la violencia... La opresión de los débiles por los fuertes y el triunfo del poder sobre la justicia». [7]

En Gran Bretaña, durante la campaña electoral de 1872 en la que se enfrentaron el *tory* Benjamin Disraeli y el liberal William Gladstone, la cuestión imperial pasó a estar sumamente politizada. Los liberales acusaron reiteradamente a Disraeli de imperialista en un esfuerzo concertado por mancillarlo y difamarlo. A su vez, Disraeli aprovechó la popularidad del imperio entre los británicos para denigrar a los liberales. Sugirió que eran débiles y antipatrióticos, y que no se les podía confiar la custodia de las colonias británicas. Alertó de que los liberales arruinarían el imperio. En el famoso discurso que pronunció en el Palacio de Cristal el 24 de junio, el aspirante a primer ministro afirmó que, a lo largo de toda la historia de Gran Bretaña, «no ha existido un esfuerzo tan continuo, tan sutil, respaldado por tanta energía y realizado con tanta habilidad y astucia como los intentos del liberalismo de lograr la desintegración del imperio».

La retórica de Disraeli era claramente una táctica ganadora. Durante su mandato como primer ministro, dirigió la adquisición de acciones del canal de Suez, involucró a su Gobierno en los asuntos de Egipto, apoyó a Turquía

contra Rusia y adoptó una postura agresiva tanto en el sur de África como en Afganistán. En 1876 proclamó a la reina Victoria emperatriz de India. Los liberales criticaron con vehemencia su imperialismo. Era hipócrita, inmoral y contrario a los valores británicos.

Es fácil malinterpretar estas condenas liberales del imperialismo si no se comprenden los juegos de palabras implicados. Por curioso que pueda parecernos hoy, para los liberales británicos era perfectamente posible denunciar el imperialismo y defender al mismo tiempo el «colonialismo genuino». Los términos no significaban lo mismo.

La palabra «imperialismo», como muchos otros «ismos», se había incorporado al discurso político con una connotación peyorativa. Era utilizado para vilipendiar a déspotas como Napoleón III y Bismarck, y compartía ciertas características con «cesarismo», un término que, como ya sabemos, fue acuñado más o menos por la misma época. Pensemos, por ejemplo, en un artículo publicado en *Fortnightly Review* en 1878 con el revelador título de «¿Qué significa el imperialismo?». Para su autor, significaba emplear la fuerza bruta contra otros. Se basaba en el egoísmo y en un desprecio absoluto por el deber moral.

Se afirmaba con frecuencia que imperialistas como Napoleón y Bismarck utilizaban el señuelo del imperio para desviar la atención de sus poblaciones más pobres de la necesidad de llevar a cabo reformas en el país, al tiempo que acrecentaban su propio poder y permitían a un reducido grupo de adeptos amasar fortunas a costa de los ciudadanos. En otras palabras, el imperialismo era una de las maneras en que los dictadores, en connivencia con la aristocracia, saqueaban a la sociedad y, aprovechando el apoyo del populacho ignorante, intentaban impedir o incluso anular las reformas liberales. Al acusar a Disraeli de imperialismo, los liberales británicos sugerían que este engañaba intencionadamente a los ciudadanos para favorecer sus propios intereses, los de la Corona y los de la aristocracia inglesa. Aún peor, apelaba a los instintos más bajos de la población para

lograr sus objetivos. Su imperialismo fue tachado de poco inglés; era una forma perniciosa de cesarismo.

No obstante, de estas declaraciones no se debería interpretar que los liberales deseaban disolver su imperio. Desaprobar un tipo de imperio no equivalía necesariamente a rechazar otro. Gladstone hablaba elogiosamente de un imperio que permitiera el autogobierno en contraposición a la forma de imperio egoísta, en su opinión, que defendía Disraeli. Podía oponerse al imperialismo, pero estar a favor de las colonias.

Gladstone no estaba en contra de la proyección del poder y la influencia de Gran Bretaña; simplemente declaraba su oposición al uso de la violencia que a menudo la acompañaba. (Sin embargo, su historial como primer ministro durante la década de 1880 muestra que no hizo honor a estas opiniones, como ilustra su intervención armada en Egipto en 1882.) Creía que los británicos tenían el deber de difundir su civilización y, por tanto, el derecho de hacerlo. Gladstone dijo acerca del dominio británico en India: «Es a ellos y sus intereses lo que estamos defendiendo, aún más, mucho más, que los nuestros». [8] Muchos liberales estaban de acuerdo. *The Manchester Guardian* afirmó que el «liberalismo defiende, como siempre lo ha hecho, los principios humanitarios, la justicia para los pueblos más atrasados de India y África bajo nuestro control, un trato justo a los pueblos extranjeros, débiles o fuertes, y una mano amiga a quienes luchan por una libertad que hace mucho tiempo que nos hemos ganado». [9]

Los admiradores estadounidenses de Gladstone convenían en que los países como los suyos tenían la misión de colonizar. Sin embargo, no debían seguir lo que un escritor llamó «el camino de la barbarie». En los años noventa del siglo XIX, Charles Norton, director de la *North American Review*, denunció la arrogancia, el militarismo y el egoísmo en los que se sustentaba el imperialismo. Admiraba a Gladstone, a quien consideraba defensor de una «política exterior [verdaderamente] liberal». Publicaciones estadounidenses como *The Nation* y *Harper's* secundaban estos puntos de

vista. Para ellos, Disraeli estaba seduciendo a los seguidores apelando a un tipo equivocado de gloria nacional mientras desviaba la atención del pueblo británico de problemas internos acuciantes. Para los detractores de Disraeli, era evidente que el principal objetivo de su imperialismo era distraer a la gente de los problemas internos mediante la expansión en el extranjero. [10]

Teóricos liberales importantes como Hobson y Hobhouse también diferenciaban entre las formas de imperio buenas y malas, entre el «colonialismo genuino» positivo y el vil «imperialismo». El imperialismo, decían, solo beneficiaba a un pequeño grupo de «parásitos económicos», mientras que no reportaba beneficios a largo plazo a las clases más bajas y desviaba su atención de la necesidad de emprender reformas en la metrópoli.

Ambos hombres también sostenían que existía un tipo mejor de imperio, a saber, el que fomentaba la «civilización del mundo». [11] Lo hacía promoviendo la mejora y la elevación del carácter de los pueblos bajo control. Al igual que otros liberales, defendían el colonialismo de asentamientos, que ambos consideraban un acuerdo no coercitivo y voluntario para beneficio mutuo. Hobson afirmaba que el objetivo era «la elevación de la humanidad». El colonialismo era genuino y benevolente si «amplia[ba] los límites de la civilización y eleva[ba] el nivel de conducta moral y material en el mundo». [12] Para James Fitzjames Stephen, un juez liberal, académico y miembro del Consejo Colonial en India, que ayudó a formular y aprobar muchas reformas jurídicas en aquel país, el liberalismo implicaba cumplir con la obligación de gobernar con justicia y extender la civilización europea a los gobernados. Esto suponía llevar la paz, el orden y la ley a India. Joseph Chamberlain explicaba que el imperio británico solo podía estar justificado si hacía felices a las personas y mejoraba sus perspectivas.

Prácticamente todos los partidarios europeos del imperio, ya fueran británicos, franceses o alemanes, creían que difundiría la civilización y que

los europeos tenían el derecho y el deber de hacerlo. En Francia hablaban de una *mission civilisatrice*; en Alemania de la difusión de la *Kultur*. Los estadounidenses, naturalmente, tenían la Carga del Hombre Blanco. [13] Por último, pero no menos importante, los liberales solían decir que el colonialismo genuino enseñaría a las razas inferiores «las artes de gobierno». Hobhouse escribió que el principio central del liberalismo era el autogobierno [14] y el colonialismo genuino debía propagar este principio por el mundo. Para muchos liberales, Inglaterra estaba tratando de enseñar a sus súbditos indígenas a ser autosuficientes y les otorgaría «a su debido tiempo y bajo la égida de su propia bandera, una nueva y mayor libertad». [15] También esto significaba difundir la civilización.

Algo paradójicamente, los europeos también creían que la adquisición de un imperio civilizaría y moralizaría a sus propias poblaciones. Lo haría al convertir a los trabajadores urbanos desempleados y degenerados procedentes de Europa en agricultores productivos; esto los volvería más saludables, varoniles y patrióticos. Herbert Samuel creía que el imperio potenciaba el «ennoblecimiento de la raza [inglesa]». [16] En Francia se creía que las colonias incentivarían las familias numerosas, por lo que serían una solución para el descenso de la natalidad del país, un problema acuciante tras la derrota en la guerra franco-prusiana. La adquisición de un imperio también ayudaría mucho a restituir el honor del país. [17]

Estas elevadas palabras no pueden ocultar el hecho de que los liberales blanquearan a menudo la espantosa violencia. Incluso el colonialismo de asentamientos conllevaba con frecuencia la expropiación de propiedades y la crueldad. Muchos liberales eran muy conscientes de las atrocidades que se estaba cometiendo, [18] pero parecían haber optado por denunciarlas y seguir adelante, en lugar de buscar el fin del imperio. Samuel sostenía que, pese a los «abusos de poder ocasionales», en su conjunto el imperio era una fuerza benéfica. No se debían exagerar los traspiés. [19] En Francia, el experto en economía política Charles Gide sugirió que los colonizadores europeos

confesaran sus pecados pasados e intentaran hacerlo mejor en el futuro. Un gran pueblo como el francés tenía el deber de colonizar, pero debía hacerlo de forma afectuosa y pacífica.

La racialización del mito anglosajón

El discurso liberal procolonial estaba saturado de un lenguaje abiertamente racista. Abundaban las referencias a las «razas inferiores», «razas sometidas» y «razas bárbaras». Y aunque el propósito del auténtico colonialismo era, supuestamente, promover su autogobierno, no se solía precisar cuánto tiempo tenían que esperar estas razas inferiores hasta que se les permitiera gobernarse a sí mismas. Dependía de su nivel de desarrollo social, de cuánto hubieran sido «civilizadas». «Una raza bárbara puede prosperar mejor si durante un período de tiempo, incluso durante uno largo, renuncia al derecho al autogobierno a cambio de las enseñanzas de la civilización», escribió Samuel. Sucedería «a su debido tiempo». [20]

Los liberales habían asociado ya desde un principio el derecho al voto con la posesión de «capacidad». Aunque se solía decir que las mujeres carecían de suficiente capacidad por razones biológicas, en el caso de los hombres se describía a menudo como algo que se podía lograr, al menos en principio. Si se ganaba suficiente dinero, se conseguía la educación y el tiempo libre requeridos, podía adquirirse el derecho al voto.

En las últimas décadas del siglo XIX, esto cambió. La capacidad política se fue racializando cada vez más y se transformó en una cuestión de herencia. Para un número considerable de liberales influyentes, la capacidad de votar pasó a ser patrimonio exclusivo de la «raza anglosajona», a la que en ocasiones también se denominaba «raza teutónica».

Naturalmente, el mito anglosajón existía desde hacía siglos. Según la leyenda, Inglaterra debía sus conceptos de libertad y autogobierno a las tribus alemanas que habían emigrado desde los bosques de Alemania hasta

Inglaterra a principios de la Edad Media. Fue ampliamente difundida en el siglo XIX, también por liberales como madame de Staël en *Alemania* y por escritores del *Staats-Lexikon*. En realidad, muchos liberales continuaron creyendo que los «sajones» habían llevado a Gran Bretaña su espíritu de independencia y su conocimiento del autogobierno. Afirmaban que la Carta Magna y la Declaración de Derechos no eran más que el desarrollo del «germen de la libertad» llevado a Inglaterra por las tribus alemanas.

No obstante, en la mayoría de estos casos, el término «anglosajón» hacía referencia principalmente a una herencia cultural. Las tribus habían llevado sus ideas, sus valores o un determinado espíritu a Inglaterra. Para entonces, en los últimos años del siglo XIX, el significado de la palabra estaba empezando a cambiar. Bajo los efectos de la «ciencia racial», pasó a designar cada vez más una cuestión de herencia biológica. John Burgess, fundador del *Political Science Quarterly* y uno de los politólogos más influyentes de su época, escribió que Estados Unidos, Gran Bretaña y Alemania, las «tres grandes potencias teutónicas», compartían no solo un vínculo ético y político, sino también uno racial. «Si Gran Bretaña es nuestra madre patria, Alemania es la madre patria de nuestra madre patria», escribió. [21]

Obviamente, es importante no simplificar en exceso o generalizar. La palabra «raza» todavía tenía un significado un tanto confuso. A veces parece haberse utilizado como un simple sinónimo de «anglófono», lo que sugería, al menos en teoría, que cuando las razas colonizadas aprendieran inglés y fueran civilizadas, ya no serían inferiores. Pero las fuentes también muestran que a menudo se suponía que las zonas blancas del planeta serían más fáciles de civilizar que las demás. En realidad, las zonas no blancas podrían no alcanzar nunca el nivel de civilización requerido para el autogobierno.

En cambio, se consideraba que los anglosajones poseían una aptitud especial para la democracia. Los hombres anglosajones, solía decirse,

poseían un genio político superior y, por tanto, eran especialmente aptos para enseñar al mundo el buen gobierno. Es lo que les daba derecho a gobernar esas partes del globo habitadas por las «razas apolíticas y bárbaras». Era su misión y su destino manifiesto regir el mundo. La dominación mundial era un «derecho de nacimiento de la raza anglosajona». [22]

Si la raza anglosajona ocupaba la parte superior de la escalera de la capacidad política, las «razas bárbaras» o negras siempre se situaban en el peldaño más bajo. Burgess escribió que la piel negra significaba «pertenecer a una raza de hombres que nunca ha logrado someter la pasión a la razón y, por tanto, nunca ha creado ninguna civilización de ninguna clase». [23] Aún más sorprendente es lo que escribió el historiador progresista Charles Merriam en su *History of American Political Theories*: «Las razas bárbaras, en caso de incapacidad, pueden ser eliminadas» y «esta acción no vulnera ningún derecho de estas poblaciones que no sea nimio e insignificante en comparación con el derecho y deber trascendente a establecer el orden político y jurídico en todas partes». [24]

De un imperio liberal anglosajón a uno angloestadounidense

Algunos empezaron a decir que las capacidades políticas superiores de los anglosajones implicaban que debían cooperar para llevar su civilización y cultura a otras partes del mundo. En torno a esta cuestión se estableció un vínculo entre Gran Bretaña y Estados Unidos durante el período previo a la primera guerra mundial. Muchos estadounidenses se sintieron conmovidos por un artículo que publicó Gladstone en 1878 en *North American Review*, titulado «Kin beyond the Sea», en el que el primer ministro británico proponía un acercamiento entre los dos países por el bien de la paz, la prosperidad y el «autogobierno» mundial. Gladstone describió su Constitución como «la obra más maravillosa que haya sido producida

alguna vez por el cerebro y la determinación del hombre», y elogió el «espléndido servicio [de Estados Unidos] a la causa general del gobierno popular en todo el mundo». Predijo que Estados Unidos pronto superaría a todos los demás países en riqueza y poder.

Gladstone insistió en los parecidos entre las formas de gobierno de las dos naciones y su compromiso común con el principio del autogobierno, y señaló que Inglaterra y Estados Unidos serían pronto las dos naciones más poderosas del planeta. Debían usar su fuerza conjunta para los «propósitos más elevados». Eran las «dos mayores ramas de una raza nacida para mandar». Juntas combatirían el salvajismo y la inhumanidad al tiempo que llevarían la paz, el progreso y la prosperidad al mundo. Al haber logrado mucho poder, también habían adquirido la gran responsabilidad de ayudar a promover la causa de la civilización. [25]

Algunos fueron aún más lejos y propusieron no solo la cooperación, sino la fusión de Gran Bretaña y Estados Unidos en «una confederación... gobernada por una raza que hablaba la misma lengua, con un intelecto y una energía superiores». [26] Andrew Carnegie, en un artículo publicado en *North American Review*, hablaba de unos «Estados Reunidos», una «confederación racial» que dominaría el mundo gracias a su supremacía moral. [27] Otro autor de la misma publicación propuso que Gran Bretaña creara «unos nuevos Estados Unidos del Mundo». [28]

La idea de la superioridad imperial anglosajona fue acogida en el extranjero con una inquietud considerable. Una obra sensacionalista del pedagogo francés Edmond Demolins, titulada *A quoi tient la supériorité des anglo-saxons* (1897), dio pie a un acalorado debate e incluso provocó una sensación de pánico en Francia. Demolins elaboró estadísticas con las que predijo un mundo en el que los productos estadounidenses, canadienses, sudafricanos, australianos e ingleses inundarían todos los mercados a menos que Francia acometiera reformas siguiendo el modelo anglosajón. Escritores prominentes respondieron al libro con artículos y libros igual de

polémicos.[29] Los que creían en la superioridad de las costumbres anglosajonas fueron siempre una minoría, pero tuvieron un impacto considerable en el pensamiento político francés de la época, intensificando la percepción de que era necesaria una eugenesia positiva.

A medida que se avecinaba la primera guerra mundial, los liberales estadounidenses y británicos sintieron cada vez más la necesidad de diferenciarse a sí mismos y a sus tradiciones de Alemania. En una serie de artículos publicados en *The New Republic* en 1915, el filósofo y ensayista George Santayana expuso las diferencias entre los conceptos de libertad británico y alemán. Explicaba que Inglaterra tenía un gobierno parlamentario, mientras que el gobierno alemán era burocrático y autoritario. En Alemania, el Gobierno establecía normas sobre cómo comportarse los unos con los otros y después obligaba a acatarlas. En Gran Bretaña, las personas eran libres de tomar sus propias decisiones. El futuro decidiría si ganaba el concepto de libertad alemán o el inglés.[30]

Esta tendencia se fue acrecentando a medida que se aproximaba la primera guerra mundial y la amenaza del autoritarismo se volvía más evidente. Durante la guerra aumentó la hostilidad contra Alemania. Como argumentó la Junta de Educación de California cuando prohibió la enseñanza de la lengua alemana en las escuelas públicas, la cultura alemana estaba imbuida de «los ideales de autocracia, brutalidad y odio». La propaganda bélica personificaba al enemigo como el «canalla prusiano» y «la bestia alemana».[31] Los términos «angloestadounidense» y «anglófono» fueron sustituyendo a «anglosajón».

Después de la guerra, la idea de que pudiera existir un vínculo racial entre Alemania y Estados Unidos o de que el pensamiento político estadounidense pudiera deberle algo importante a Alemania provocaba una vergüenza considerable. Irving Fisher se aseguró de distanciar las tradiciones estadounidenses de las alemanas en el discurso presidencial que pronunció en la Asociación Estadounidense de Economía en diciembre de

1918, una disertación que después publicó la *American Economic Review*. Como ya sabemos, la Asociación Estadounidense de Economía fue fundada por un grupo de estadounidenses que habían estudiado en Alemania y habían regresado rebosantes de ideas sobre cómo podía ayudar el Estado a los más desfavorecidos.

Fisher reconocía en su discurso la importancia de la economía política alemana en la formación de la asociación. Sin embargo, añadía que sus miembros habían llegado a comprender que la economía alemana había servido a un Estado «criminal». Concluía que sería preferible que los estadounidenses se inspiraran en la economía inglesa, que era más liberal, más democrática y más saludable para el mundo. [32]

Por consiguiente, la primera guerra mundial reforzó la sensación de una alianza angloestadounidense y la contribución de Alemania a la historia del liberalismo se fue olvidando o relegando a un segundo plano. Pronto se minimizaría también la contribución francesa. Mientras tanto, el liberalismo, la democracia y la civilización occidental pasaron a ser prácticamente sinónimos y Estados Unidos, debido a su fortaleza cada vez mayor, fue presentado como su principal baluarte.

La equiparación entre el liberalismo y Estados Unidos se consolidó y extendió aún más gracias a los cursos sobre la civilización occidental ideados después de la guerra e impartidos en los campus universitarios de Estados Unidos. Su finalidad era enseñar a los estudiantes aquello por lo que Estados Unidos había luchado en la Gran Guerra y lo que el país defendía.

Durante los años veinte y treinta del siglo XX, los fascistas europeos, los nazis y sus diferentes ramificaciones estuvieron de acuerdo en que el liberalismo estaba estrechamente relacionado con la civilización occidental, la democracia y Estados Unidos, y precisamente por eso se definían en su contra. Destacados intelectuales alemanes como Oswald Spengler, Friedrich Junger, Carl Schmitt y Moeller van den Bruck criticaron al liberalismo por

considerarlo una filosofía extranjera y la antítesis misma de la cultura alemana. Sostenían que el liberalismo era el enemigo acérrimo de Alemania, razón por la que Moeller van den Bruck, uno de los heraldos del Tercer Reich, afirmó tan alegremente, y por supuesto incorrectamente, que «no hay liberales hoy en Alemania». [33] Por el mismo motivo, el dictador italiano Benito Mussolini sostenía que el fascismo era la «negación [misma] del liberalismo», [34] mientras que Adolf Hitler aseveraba que el principal objetivo del nazismo era «abolir el concepto liberal del individuo». [35]

Obviamente, la afirmación de que el liberalismo era de algún modo antialemán era completamente falsa, como ha mostrado este libro. El escritor antifascista italiano Guido de Ruggiero refutó convincentemente esta opinión en su *Storia del liberalismo europeo* (*Historia del liberalismo europeo*) de 1925. Ruggiero escribió que la crisis del liberalismo (también el título del epílogo) no significaba que no hubiera una tradición liberal europea. Para demostrarlo, dedicaba un capítulo de su libro al liberalismo italiano, otro al alemán y otro al francés. Sin embargo, admitía que la versión «anglosajona» del liberalismo era más fuerte.

Resulta curioso que el liberalismo como filosofía política no empezara a aparecer en los libros de texto estadounidenses hasta finales de la década de 1930. *A History of Political Theory* de George Sabine, publicado en los años treinta y utilizado en la mayoría de los programas de grado y posgrado estadounidenses de la época, fue el primer libro de texto importante en referirse a él. Lo describía como una tradición británica del siglo XIX y mostraba su preocupación por que estuviera en declive.

La segunda guerra mundial no hizo sino reforzar y difundir la idea de que Estados Unidos era el principal representante y defensor del liberalismo, la democracia y la civilización occidental, lo que, en la mente de muchas personas, era por entonces prácticamente lo mismo. El famoso editorial de Henry Luce «The American Century» («El siglo estadounidense»), publicado en el número del 17 de febrero de 1941 de

Life, pedía que «la nación más poderosa y vital del mundo» asumiera su liderazgo en el mundo. «Somos los herederos de todos los grandes principios de la civilización occidental. Ahora ha llegado el momento de ser el motor», escribió Luce.

La cuestión de la intervención gubernamental

Sería erróneo concluir, a partir de la creciente asociación del liberalismo con Estados Unidos, que existía un consenso sobre lo que significaba realmente el término: en qué se diferenciaba de la democracia, por ejemplo, o cuál debía ser el papel del Estado en la economía. Los progresistas en torno a *The New Republic* se declaraban liberales, y también lo hacía Herbert Hoover, pero él quería decir algo diferente. Hoover, que fue presidente de Estados Unidos entre 1929 y 1933, no se distinguía de Herbert Spencer cuando insistía en que el principal interés del liberalismo era la protección de la libertad individual. Propugnaba la idea de que el Gobierno debía involucrarse lo menos posible en la economía. Como presidente, Hoover tuvo que lidiar con el desplome bursátil de 1929 y el comienzo de la Gran Depresión. Pese a la catástrofe económica, siguió defendiendo el liberalismo del *laissez-faire* hasta bien entrados los años cuarenta del siglo XX.

En la Europa continental, también hubo voces poderosas que continuaron difundiendo la idea de que el liberalismo significaba *laissez-faire*. Quienes se referían a otra cosa tenían que añadir un calificativo como «progresista» o «constructivo», o hablar de «socialismo liberal». El influyente economista austríaco Ludwig von Mises lamentaba en su libro *Liberalismo*, publicado en 1927, las controversias sobre el significado de la palabra. El verdadero liberalismo, escribió, no tenía que ver con objetivos humanitarios, por muy nobles que estos pudieran ser. El liberalismo solo tenía como objetivo la mejora del bienestar material de un pueblo. Sus

conceptos fundamentales eran la propiedad privada, la libertad y la paz. Cualquier otra cosa era «socialismo», por el que Mises solo sentía desdén. Quienes creían que el liberalismo tenía alguna relación con conceptos como el humanismo y la magnanimidad eran «pseudoliberales». [36]

El filósofo estadounidense John Dewey no tardó en intervenir y realizar un esfuerzo hercúleo para determinar el significado progresista del término de una vez por todas. Dewey se había doctorado en 1884 en la Universidad Johns Hopkins, donde estudió con Richard Ely; en 1914 se convirtió en un colaborador habitual de *The New Republic.* A lo largo de su extensa carrera, enseñó principalmente en la Universidad de Chicago y en Columbia, y público más de cuarenta libros y varios centenares de artículos.

En la década de 1930, Dewey publicó numerosos artículos con títulos como «The Meaning of Liberalism» («El significado del liberalismo»), «The Meaning of the Term: Liberalism» («El significado del término: liberalismo»), «A Liberal Speaks Out for Liberalism» («Un liberal habla abiertamente sobre el liberalismo») y «Liberalism and Civil Liberties» («Liberalismo y libertades civiles»); también escribió un libro, *Liberalismo y acción social*, publicado en 1935.

Según Dewey, en el liberalismo había «dos corrientes». Una era más humanitaria y, por tanto, estaba abierta a la intervención del Estado y la legislación social. La otra estaba en deuda con la gran industria, la banca y el comercio, y, por tanto, comprometida con el *laissez*-faire. No obstante, escribió, el liberalismo estadounidense no tenía nada que ver con el *laissez-faire* ni había tenido nunca que ver con él. [37] Tampoco con el «evangelio del individualismo». El liberalismo estadounidense propugnaba la «liberalidad y generosidad, especialmente de mente y carácter». [38] Su objetivo era promover una mayor igualdad y combatir la plutocracia con ayuda del Gobierno.

El auténtico responsable de que este significado del liberalismo fuera dominante en Estados Unidos fue Franklin Delano Roosevelt, presidente

entre 1933 y 1945. Como tantos liberales antes que él, Roosevelt reivindicaba la superioridad moral del liberalismo. Decía que los liberales creían en la generosidad y en la conciencia social. Estaban dispuestos a sacrificarse por el bien común. Durante los años que permaneció en el cargo, el presidente Roosevelt habló a menudo de la importancia de la cooperación humana. La fe de un liberal, dijo, era la creencia en la eficacia de las personas que se ayudan mutuamente.

Roosevelt también consolidó un vínculo entre el liberalismo y el Partido Demócrata. Distinguía entre este «partido liberal», que estaba a favor de la intervención del Estado, y un «partido conservador» que no. Afirmaba que el partido liberal creía que «cuando surgen nuevas condiciones y problemas que sobrepasan la capacidad de los hombres y mujeres para resolverlos como individuos, el Gobierno tiene el deber de encontrar nuevos remedios con los que hacerles frente». «El partido conservador», en cambio, cree que «no hay ninguna necesidad de que intervenga el Gobierno». [39] El Partido Demócrata, dijo, era el partido liberal, mientras que el Partido Republicano era conservador. [40]

Para enfatizar este punto, Henry Agard Wallace, que fue vicepresidente entre 1941 y 1945, secretario de Comercio desde 1945 hasta 1946 y director de *The New Republic* entre 1946 y 1947, utilizó la palabra «liberal» al menos quince veces en el discurso de nominación de Roosevelt como candidato demócrata a la presidencia en 1944. En una de ellas incluso llamó al presidente el «mayor liberal de la historia de Estados Unidos». [41]

El significado que Roosevelt atribuía a la palabra era similar al del economista británico, reformador social y miembro del Partido Liberal William Beveridge. Beveridge redactó el llamado Informe Beveridge en 1942, que sirvió de base para el Estado del bienestar británico después de la segunda guerra mundial. En un panfleto de 1945 titulado *Why I Am a Liberal* (*Por qué soy liberal*), declaró: «La libertad significa más que la libertad del poder arbitrario de los gobiernos. Significa libertad de la

servidumbre económica a la necesidad, a la miseria y a otros males sociales. Significa libertad del poder arbitrario en cualquier forma. Un hombre hambriento no es libre». [42]

Sin embargo, la batalla en torno al liberalismo todavía no había terminado, sobre todo en Europa. El economista austríaco Friedrich Hayek, un discípulo de Mises, cuestionó duramente el uso de la palabra que hacían Beveridge y Roosevelt. Hayek se incorporó a la London School of Economics en 1931, donde denunció con virulencia el liberalismo de Roosevelt y el New Deal. Horrorizado por los acontecimientos políticos en el continente europeo, Hayek advirtió de que embarcarse en «experimentos colectivistas» pondría a los países en la peligrosa senda del fascismo. Por tanto, era necesario un retorno al «viejo liberalismo», [43] con lo que Hayek se refería, obviamente, a la no intervención del Estado en los asuntos económicos. Con el tiempo se volvió más insistente y radical al respecto.

En 1944, Hayek publicó su éxito de ventas *Camino de servidumbre*. «Es necesario —escribió en su apasionada introducción— exponer la desagradable verdad de que corremos cierto peligro de repetir la suerte de Alemania.» El socialismo liberal era una contradicción en los términos. La función de los Estados no es ser amable o generoso, consiste en proteger la libertad del individuo. La civilización occidental era «una civilización individualista» y los verdaderos principios liberales emanaban de las ideas del individualismo inglés. El socialismo liberal, en cambio, era una importación alemana que provenía de las ideas de los asesores de Bismarck y constituía un peligro para la civilización occidental. Conduciría invariablemente a la «servidumbre» y el «totalitarismo», una palabra relativamente nueva en esa época.

Pese a estos esfuerzos, Hoover reconoció la derrota solo dos años más tarde. Admitió con discernible amargura: «No utilizamos la palabra "liberal". La palabra ha sido contaminada y despojada de todos su

significados verdaderos... El liberalismo se fundó para promover más libertad para los hombres, no menos». [44]

De un modo similar, el senador republicano Robert Taft se quejó en un discurso pronunciado en 1948 y titulado «What Is a Liberal?» («¿Qué es un liberal?») de que un término «que solía ser una buena palabra anglosajona con un sentido claro haya perdido todo su significado». Contrariamente al uso de la administración, «la palabra "liberal", en el sentido político, no tenía la connotación de "generoso"». El significado básico de la palabra seguía siendo puro y simple: «alguien a favor de la libertad». [45]

Parece que Hayek también acabó renunciando a la palabra. En 1950 se trasladó a la Universidad de Chicago, donde aceptó un puesto de profesor en el Comité de Pensamiento Social. Allí inspiró, entre otros, al economista estadounidense Milton Friedman y con el tiempo se convirtió en el pensador predilecto de una nueva corriente que ahora se conoce por el nombre de «libertarismo». [46] Muchos de sus seguidores afirman ser los liberales verdaderos, es decir, «clásicos» u «ortodoxos». [47] Mientras tanto, Hayek se llamó a sí mismo en diferentes momentos un «liberal coherente», un «neoliberal» o un «radical», porque el liberalismo ya no significaba lo mismo que antes. [48]

Curiosamente, en estas batallas por el significado de la palabra «liberal», por duras que fueran, no se discutían los orígenes del liberalismo. Ambas corrientes afirmaban que el origen de su versión estaba en la historia inglesa. Para Hayek, el liberalismo debía sus orígenes al individualismo inglés, mientras que Dewey se los atribuía al humanitarismo inglés. Ninguno de los dos mencionaba a Francia o Alemania.

Este fue solo el principio de la expulsión de Francia y Alemania de la historia del liberalismo. Con el tiempo, cualquier contribución de Francia quedó relegada a un segundo plano y se consideró a Alemania una fuente de iliberalismo. En 1947, ambas versiones, la de Dewey y la de Hayek, se habían convertido, para bien o para mal, en «el credo

estadounidense». [49] Como señaló Lionel Trilling en 1950, el liberalismo en Estados Unidos no solo era la tradición intelectual dominante, sino también la única.

Epílogo

> Constant suena muchas veces como si estuviera hablando de la Alemania de Hitler.
>
> JOHN PLAMENATZ, 1963

La polémica en torno al liberalismo continúa viva en la actualidad. La palabra, que empezó siendo un insulto, todavía es usada en este sentido por sus detractores de la derecha. Basta con recordar la famosa referencia de Ronald Reagan a la «temida palabra con L» para comprobar la polémica fuerza del término. Los demócratas estadounidenses evitan utilizarla para describirse a sí mismos por temor a no ser elegidos. Los comentaristas de derechas dicen que es una enfermedad y un veneno; afirman que es un peligro para los valores morales.

Ya hemos oído esto antes. El liberalismo ha estado sometido a un aluvión de ataques similares desde su génesis. Tampoco es algo nuevo el hecho de que los liberales actuales discrepen entre ellos. El liberalismo nunca ha sido una doctrina fija o unificada y ha suscitado animados debates desde sus inicios. Lo que sí es nuevo es la manera en que los liberales se describen hoy a sí mismos y lo que defienden. Insisten mayoritariamente en el compromiso con los derechos y las decisiones individuales; rara vez mencionan los deberes, el patriotismo, el autosacrificio o la generosidad con los demás. Estos términos brillan por su ausencia en el léxico liberal contemporáneo. Los liberales han dado la razón a sus adversarios.

Los estudios sobre el liberalismo refuerzan y confirman esta autodefinición de liberal. Son innumerables las obras que repiten el mismo mensaje: el liberalismo es una doctrina cuyo principio fundamental es la protección del individuo, sus derechos, intereses y opciones. Todos los libros, artículos o ensayos, ya sean académicos o polémicos, ya aprueben o desaprueben el liberalismo, afirman que su principio fundamental es que el gobierno existe para proteger esos derechos, intereses y opciones. Un reputado estudioso del liberalismo incluso afirma que se fundamenta en las «necesidades animales» de los seres humanos.[1] A partir de estas autodescripciones no es difícil concluir, como ha hecho un crítico, que los liberales «rechazaban explícitamente cualquier noción del bien común. Deseaban privatizar y reducir, aunque no eliminar, los contenidos de la vida humana».[2]

Aunque discutían sobre muchas cosas, la gran mayoría de los liberales de los que se habla en este libro no defendían las necesidades animales ni rechazaban el bien común. Eso era lo que decían sus enemigos sobre ellos, no lo que decían ellos acerca de sí mismos. A lo largo de los siglos, los liberales describieron constantemente sus valores como patrióticos, altruistas y concebidos para promover el bien común. Cuando los liberales luchaban por los derechos individuales era porque pensaban que esos derechos permitían a los personas cumplir mejor sus deberes. Los liberales buscaban continuamente maneras de promover los valores cívicos. La moral era fundamental para sus objetivos.

Todos los liberales que aparecen en este libro también creían que el cometido de los gobiernos era servir al bien de la comunidad. Al principio esto supuso eliminar los obstáculos aristocráticos que mantenían la riqueza, el poder y las oportunidades en manos de una élite hereditaria. Más tarde implicó intervenir para luchar contra la plutocracia y la explotación que la acompañaba. Su objetivo subyacente era en todo momento promover el bienestar material y moral de todos.

Desde Benjamin Constant y su interés por promover el autosacrificio hasta Alexis de Tocqueville, a quien preocupaba el egoísmo, y Leonard Hobhouse y Herbert Croly, a quienes atormentaba la plutocracia, los liberales estaban prácticamente obsesionados con la moral y la formación del carácter. Como hemos visto, los primeros liberales incluso rehuían el término «individualismo» debido a sus connotaciones negativas. Constant, y muchos otros después de él, preferían «individualidad»; otros hablaban de «personalidad». «Personalidad» y «carácter» eran palabras que sugerían la capacidad y la necesidad de los individuos de cultivar su potencial ético e intelectual, de comprender su interconexión con los demás y de entender sus deberes cívicos.

Los liberales distaban mucho de ser perfectos. Pese a verse a sí mismos como agentes desinteresados de la reforma, esto no era más, en el mejor de los casos, que una vana ilusión. A menudo era el fruto de la ceguera. Fueron capaces de excluir a grupos enteros de personas de su visión liberal: las mujeres, los negros, los pueblos colonizados y aquellos a los que se referían como los «no aptos». Sin embargo, cuando lo hacían, siempre había otros liberales que los acusaban de traicionar sus principios liberales y les instaban a ser fieles al significado esencial de «liberal», que no solo denotaba ser amante de la libertad y tener conciencia cívica, sino también ser generoso y compasivo. Ser liberal era un ideal, algo a lo que aspirar.

¿Por qué se ha olvidado esta historia? ¿De dónde proviene que centremos nuestra atención en los derechos y los intereses? ¿Cómo y por qué se ha restado importancia a los deberes, el autosacrificio y el bien común o incluso se ha eliminado de nuestras historias del liberalismo?

En este epílogo aventuro algunas respuestas a estas preguntas. Sugiero que la «tradición liberal angloestadounidense» basada de una forma tan central en los derechos individuales fue una construcción de mediados del siglo XX, si no posterior. Sostengo, inspirándome en los trabajos de otros, que el «giro hacia los derechos» se produjo como consecuencia de las dos

guerras mundiales y de la guerra fría. Intervinieron dos procesos interrelacionados. En primer lugar, como ya hemos visto, el liberalismo se americanizó. En segundo, se reconvirtió en una doctrina que daba prioridad a los derechos individuales. Como ha mostrado el historiador estadounidense Alan Brinkley, los liberales rebajaron sus aspiraciones y ajustaron sus objetivos. [3]

El liberalismo y la amenaza totalitaria

Camino de servidumbre de Friedrich Hayek, publicado originalmente en 1944, se benefició del creciente temor al totalitarismo y contribuyó a amplificarlo. La asociación del liberalismo con un Estado fuerte y la intervención gubernamental empezó a considerarse una carga. Hayek escribió en su sorpresivo éxito de ventas que era importante ser consciente de que «corremos cierto peligro de repetir la suerte de Alemania». [4] El «socioliberalismo» hacia el que se encaminaban Gran Bretaña y Estados Unidos conduciría invariablemente al totalitarismo.

En Estados Unidos, se calificó a los partidarios del liberalismo del New Deal de socialistas o incluso comunistas, palabras que cobraron un sentido cada vez más inquietante. Robert Taft, un senador republicano de Ohio, acusó en 1948 al liberalismo del New Deal de haber «adquirido tintes rusos». Los liberales que aceptaban las posiciones políticas de John Dewey o Franklin D. Roosevelt en realidad no eran liberales, sino «totalitarios».

En este clima de inquietud y pesimismo, los ciudadanos se volvieron más receptivos a las ideas de varios pensadores religiosos, tanto católicos como protestantes, que culpaban al liberalismo de la crisis ética en la que se encontraba sumido Occidente. Entre los teóricos católicos más importantes figuraban Waldemar Gurian, un politólogo germano-estadounidense nacido en Rusia, y Jacques Maritain, un filósofo francés. El teórico protestante más destacado fue Reinhold Niebuhr. Gurian, Maritain y Niebuhr difundieron la

idea de que las propias sociedades liberales tenían tendencia a volverse iliberales. Gurian escribió que el «antiliberalismo» no era más que la «culminación del liberalismo». El «Estado totalitario» no era el fracaso del liberalismo, sino «su consecuencia última y más radical». [5]

Los argumentos de los católicos y los protestantes coincidían significativamente. Estos teóricos cristianos afirmaban que, cuando se desterraba a Dios del mundo, se socavaban los fundamentos de la moral. La pérdida de fe en Dios conducía a un relativismo moral que volvía a las personas vulnerables a los demagogos y los dictadores. El totalitarismo, que estos teóricos fueron de los primeros en analizar, era el resultado del desencanto liberal con el mundo.

Niebuhr fue uno de los intelectuales estadounidenses más influyentes de su generación. En artículos con títulos como «The Pathos of Liberalism» («El *pathos* del liberalismo») o «The Blindness of Liberalism» («La ceguera del liberalismo»), reflexionó sobre los peligros que acechaban en su interior. El totalitarismo era el desenlace lógico de la arrogancia humana, un peligro que amenazaba a cualquier lugar en el que se negara la realidad del pecado original y se rechazaran los principios cristianos. [6] Niebuhr advertía a los estadounidenses sobre el fracaso de su cultura liberal a la hora de comprender la profundidad de la maldad en la que podían hundirse al intentar «desempeñar el papel de Dios en la historia». En vista de lo que había ocurrido en Alemania, recomendaba a los liberales estadounidenses que moderaran sus planes de reforma social y vieran con aprensión todas las respuestas colectivistas a los problemas sociales. Advertía que prácticamente todos los experimentos de ingeniería social contenían «cierto peligro de exacerbar el poder económico y político». Por tanto, «una comunidad sensata caminará con cautela y comprobará el efecto de cada nueva aventura antes de emprender otras». [7]

Estos teóricos cristianos repetían, consciente o inconscientemente, una antigua acusación: la culpa era del secularismo liberal. Al atacar la religión,

los liberales se habían causado esta calamidad a sí mismos. Hemos oído este argumento y una y otra vez, pero también hemos visto a lo largo de la historia cómo los liberales cristianos rebatían estas acusaciones. Insistían en que el liberalismo no tenía nada que ver con el rechazo a Dios o el ataque a las religiones. Un tipo de cristianismo liberal, es decir, uno más centrado en la conducta ética que en el pecado, contribuiría a mejorar el mundo y eso era lo que Dios quería.

Niebuhr era muy crítico con el cristianismo liberal. Pensaba que proyectaba una idea peligrosamente utópica e ingenua de la bondad y la educabilidad humanas. En un artículo titulado «Let the Liberal Churches Stop Fooling Themselves!» (¡Que las iglesias liberales paren de engañarse!»), censuraba su optimismo e idealismo, que en su opinión habían contribuido a causar la crisis en Europa.[8] Los hombres no eran buenos por naturaleza, sino pecadores, irracionales, violentos y egoístas. Sin reconocer este hecho, no era posible una sociedad moral.

En 1945, la postura del papa Pío XII sobre la cuestión estaba muy clara. En su Mensaje de Navidad de ese año repitió, en una versión actualizada, la habitual y arraigada condena católica del liberalismo. En pocas palabras, los liberales habían desterrado a Dios del mundo y con ello habían dado lugar al totalitarismo. Pío declaró que la fuerza destructiva del liberalismo solo había traído brutalidad, barbarie y ruina.

Los propagandistas católicos difundieron este mensaje. El libro de Jonathan Hallowell *The Decline of Liberalism,* de 1946, advertía de que la crisis espiritual de la que surgió el totalitarismo era una crisis propia no solo de Alemania, sino de toda la civilización occidental. La culpa era del liberalismo, con su rechazo de la verdad trascendente. En *The Rise and Decline of Liberalism*, de 1953, Thomas Neill subrayó este punto. Al destruir todos los valores espirituales, «la lógica del liberalismo» conducía directamente al totalitarismo.[9] Algunos años más tarde, en 1964, otro cruzado católico anticomunista, James Burnham, llamó al liberalismo la

«ideología del suicidio occidental», ya que estaba infectada por el comunismo. [10]

Influyentes exiliados a Estados de la Alemania nazi estaban de acuerdo con esta valoración condenatoria del liberalismo. Hannah Arendt, la filósofa política judía, alemana y amiga de Gurian que posteriormente firmaría el ahora famoso ensayo *Los orígenes del totalitarismo* (1951), escribió que el liberalismo fue el «engendro del demonio» que dio origen al nazismo. [11] Para el exiliado católico alemán Eric Voegelin, el comunismo solo era la expresión radical del liberalismo. Al suplantar la «verdad del alma» y promover el desencanto con el mundo, el liberalismo era responsable en gran medida de la política autodestructiva de Occidente. [12] Leo Strauss, otro exiliado judío alemán, acusaba a lo que él veía como relativismo liberal de abrir las puertas al nihilismo y el totalitarismo. Los liberales y los totalitarios, dijo, tenían mucho en común.

El giro hacia los derechos

Estos ataques tan poderosos y enérgicos contra el liberalismo en el clima intelectual de la guerra fría pusieron a la defensiva a los liberales estadounidenses, muchos de los cuales sintieron la necesidad de aclarar y resaltar aquello que hacía que su liberalismo no fuera totalitarismo. Y al hacerlo, moderaron sus planes de reconstrucción social y, en su lugar, hicieron hincapié en su compromiso con la defensa de los derechos individuales. Liberalismo se reconfiguró en el «otro» ideológico del totalitarismo, ya fuera de derechas o de izquierdas. Durante el proceso, el liberalismo perdió gran parte de su esencia moral y su centenaria dedicación al bien común. Enfatizó en cambio su individualismo, mientras rebajaba sus aspiraciones y moderaba sus objetivos. El liberalismo volvió a reconfigurarse y, al hacerlo, rebajó sus fines.

El historiador e intelectual estadounidense Arthur Schlesinger fue un personaje clave en esta evolución. Su libro *The Vital Center* (1949), muy leído y admirado, ilustra bien el cambio que se produjo en el clima intelectual y el giro que experimentaron las sensibilidades liberales. Schlesinger, a quien había influido profundamente Niebuhr, lamentaba que muchos liberales hubieran tardado tanto en reconocer el peligro del totalitarismo y la amenaza que representaba para el individuo. Era imprescindible que reafirmaran y reiteraran su compromiso fundamental con los derechos individuales. El liberalismo, insistía, no se podía permitir transigir con el totalitarismo.

Otros personaje clave en la transformación del liberalismo durante la guerra fría fue un judío anglorruso, el filósofo político y social Isaiah Berlin. En un artículo seminal titulado «Two Concepts of Liberty» («Dos conceptos de libertad»), originalmente una conferencia pronunciada en la Universidad de Oxford en 1958, Berlin abordaba lo que él veía como un choque entre las ideologías dominantes en el mundo. Afirmaba que se trataba de un conflicto entre dos clases de libertad, una que era totalitaria y la otra liberal. La clase de libertad liberal era esencialmente negativa. Se ocupaba principalmente de proteger la libertad personal, es decir, de proteger al individuo de la coacción de los gobiernos. La clase de libertad totalitaria estaba asociada a proyectos utópicos que prometían la «autogestión colectiva» y la «realización personal». [13]

Uno tras otro, los liberales estadounidenses que se identificaban como tales quisieron demostrar su antitotalitarismo haciendo hincapié en su apoyo a los derechos individuales. Se elaboraron genealogías basadas en un canon de grandes pensadores y se publicaron antologías. Se descubrió a los padres fundadores del liberalismo y se dejó de lado a muchos de los teóricos, políticos y escritores liberales mencionados en este libro o se minimizó su influencia.

Así, los «grandes pensadores» fueron interpretados de un modo que respaldara el giro liberal hacia los derechos y se restó importancia a los aspectos de su pensamiento que complicaran esta clase de lectura. John Locke se convirtió en uno de los padres fundadores del liberalismo y se enfatizó sobre todo su defensa de la propiedad. Ocasionalmente, se incluyó en el canon a pensadores no anglófonos. *Readings from Liberal Writers, English and French* (1965), de John Plamenatz, contenía fragmentos de Benjamin Constant. El autor señaló que «Constant suena muchas veces como si estuviera hablando de la Alemania de Hitler», [14] destacando su defensa de los derechos individuales por encima de todas sus demás inquietudes. Sus esfuerzos a favor de la construcción del Estado y su constante preocupación por la moral, la religión y la «perfectibilidad» se minimizaron o desdeñaron por completo.

Con el tiempo, los defensores más firmes del liberalismo se unieron en torno a la idea de que el liberalismo tenía que ver principalmente con los derechos e intereses individuales. La historia del liberalismo que se cuenta en este libro se olvidó. En cierto sentido, los liberales del siglo XX adoptaron de buen grado el argumento que se había empleado tradicionalmente para calumniarlos, en otras palabras, que el liberalismo era, en esencia, una filosofía individualista, cuando no egoísta.

En 1971 se publicó el libro de John Rawls *Teoría de la justicia*. Elogiado por revitalizar y enriquecer los debates del momento sobre el liberalismo, mostraba que, en realidad, un liberalismo basado en el individualismo y en el interés personal conllevaría lógicamente el Estado del bienestar. A modo de argumento, Rawls ponía como ejemplo a un grupo de individuos egoístas pero también racionales y mostraba que estas personas (procurando aprovechar al máximo sus ventajas en condiciones de incertidumbre) no elegirían una sociedad del *laissez-faire*, sino el Estado del bienestar. Al razonar de este modo, en cierto sentido estaba dando la vuelta a un argumento conservador y basado en los derechos, volviéndolo contra sí

mismo. No obstante, sugería que había poca necesidad de promover intencionadamente el bien común para que una sociedad liberal funcionara. No había necesidad de preocuparse de superar los impulsos egoístas del hombre. Estaba bien visto ser egoísta.

Lo que se llegó a conocer como la crítica comunitaria acusaba ahora al liberalismo de ser demasiado individualista y de estar demasiado centrado en los derechos privados en detrimento del bien común. Se decía que el liberalismo operaba con un concepto defectuoso del ser, uno que no tenía en cuenta la constitución social de los individuos y la importancia de los vínculos comunitarios. Era culpable, por tanto, de desvirtuar las ideas de ciudadanía y comunidad, y de contribuir a la decadencia moral de Estados Unidos. Se olvidaba el hecho de que los liberales habían defendido la comunidad y la moral durante siglos.

Muchos liberales comenzaron a quejarse de la insistencia en los derechos y a lamentar el liberalismo purificado o «liberalismo del miedo», que estaba tan empobrecido que parecía una filosofía de mero control de daños. [15] No obstante, solían aceptar la idea de que el liberalismo trataba sobre los derechos.

En vista del interés del liberalismo por los derechos individuales, las feministas se preguntaron cómo podía funcionar para las mujeres. Decían que, al ser tan individualista, descuidaba las necesidades de las mujeres en tanto que mujeres. Ignoraba el hecho de que todos los seres humanos tienen una «personalidad» moral. Una vez más, en el debate sobre el liberalismo la perspectiva histórica brillaba por su ausencia. [16] Como ya hemos visto, los liberales se interesaban de manera casi obsesiva por las mujeres «como mujeres» y rara vez hablaban de los «derechos» individuales de las mismas.

El giro liberal hacia los derechos también ayudó a avivar un largo debate sobre si los valores fundacionales de Estados Unidos eran liberales o republicanos, como si fuera contradictorio. Se convirtió en otra forma de preguntar si Estados Unidos se fundó para proteger los derechos

(«liberalismo») o cultivar la virtud («republicanismo»). Los especialistas interesados en las supuestas diferencias entre el liberalismo y el republicanismo pronto describieron al liberalismo como una «ideología moderna, egoísta, competitiva e individualista que hacía hincapié en los derechos privados». [17]

El (supuesto) iliberalismo de Francia y Alemania

La utilización como referencia de este liberalismo angloestadounidense individualista y basado en los derechos permitió a muchos concluir que Francia y Alemania poseían tradiciones liberales imperfectas o incluso que estas no existían. Las numerosas maneras en que ambos países contribuyeron a la historia del liberalismo quedaron relegadas a un segundo plano o desaparecieron por completo.

La experiencia del nazismo ensombreció la historia de Alemania e hizo que los historiadores se centraran en lo que, según su conclusión, era un fracaso del liberalismo alemán. En 1953, el historiador alemán Friedrich Sell publicó *Die Tragödie des deutschen Liberalismus* (*La tragedia del liberalismo*), que marcó la pauta para los estudios futuros. En él afirmaba que el problema del liberalismo alemán era que el país se había mostrado en cierto modo hostil a la «tradición anglosajona». El liberalismo alemán era imperfecto porque nunca había comprendido bien que el papel del Gobierno era proteger los derechos individuales. [18]

Al libro de Sell le seguirían muchos otros, la mayoría de los cuales hablaban de la debilidad, las deficiencias o el fracaso del liberalismo en Alemania. [19] La gente se preguntaba si Alemania tenía siquiera una tradición liberal. [20] Según el influyente enfoque del profesor de Columbia Fritz Stern, Alemania tenía una «tradición iliberal, es decir, autoritaria en lugar de liberal». [21]

Quienes creían que en Alemania existía una tradición liberal, la calificaban de imperfecta ya que se trataba de un «liberalismo estatal», un liberalismo «que consideraba al Estado el instrumento esencial para llevar a cabo el programa liberal». El modelo de mercado seguía siendo marginal en Alemania, y la opinión generalizada sostenía que su orientación básicamente proestatal fue «el principal punto débil del primer liberalismo alemán». [22]

Este énfasis en las supuestas deficiencias de Alemania dio pie en ocasiones a una búsqueda de las razones por las que este país no era Inglaterra. Unos afirmaban que tenía que ver con la errónea visión alemana de la libertad; otros, con la ausencia de una burguesía. Se volvió de interés discutir cuándo y dónde «se desviaba» el liberalismo alemán del proceso «normativo» de desarrollo. [23] Al parecer, los liberales alemanes carecían de ambiciones políticas.

En Francia sucedió algo similar, aunque un poco más tarde. Lo que desde entonces se conoce como «el momento antitotalitario» ocurrió en los años setenta del siglo XX. Como reacción contra las opiniones de muchos intelectuales franceses después de la segunda guerra mundial, que se habían sentido atraídos por el comunismo, los estudiosos empezaron a buscar las causas de este embarazoso hecho. Algunos, entre los que cabe destacar a François Furet, un pionero influyente, lo atribuyeron al presunto protototalitarismo de la Revolución Francesa, y al «hecho» relacionado de que Francia carecía de una tradición liberal saludable.

Se llegó a la conclusión de que el liberalismo francés no era un verdadero liberalismo porque no hacía un énfasis especial en los derechos individuales. El liberalismo «auténtico», en esencia una impostación extranjera, había tenido problemas para arraigar en Francia. [24] Y, al igual que la versión alemana, el liberalismo francés era defectuoso debido a su estatismo. También se afirmaba, de un modo un tanto contradictorio, que el liberalismo francés «rechaza la política», debido a su supuesta confianza en

los mercados libres.[25] Por tanto, no es de extrañar que a los historiadores les pareciera un tanto confuso.[26] Oímos hablar de «la evidente incapacidad de los liberales [franceses] para reconocer los elementos centrales de su propia doctrina». El problema era que «no tenían los recursos filosóficos para reflexionar sobre el liberalismo», porque carecían de un Locke.[27]

Sin embargo, los franceses tenían a Benjamin Constant, a quien habían redescubierto y releían ahora como a uno de los escasos liberales en el verdadero sentido individualista angloestadounidense. Se menospreció la profunda preocupación de Constant por la construcción de un Estado viable y por combatir el individualismo, y se omitió su permanente interés por la religión y el «autosacrificio». En su lugar, destacados estudiosos determinaron que el «concepto maestro» de Constant era la «independencia individual»[28] y que propugnaba un «individualismo radical».[29] Algunos señalaron que en Francia también había una serie de economistas políticos que comprendían el valor liberal del interés personal, el Estado mínimo y los mercados desregulados.

En Francia, como en Estados Unidos, este liberalismo supuestamente verdadero e individualista fue objeto de críticas. Para los críticos, el liberalismo francés, cuando se comparaba con el republicanismo, con su énfasis en la ciudadanía y la virtud, era demasiado hedonista.[30] El filósofo católico Pierre Manent acusó a los fundadores del liberalismo de rechazar la noción del bien común y, en un resumen sucinto de su visión del liberalismo, postuló a Maquiavelo y a Hobbes como sus fundadores. En un tono muy similar al de la larga lista de críticos católicos del liberalismo que hemos visto en este libro, Manent creía ver en el origen del liberalismo un ataque contra la Iglesia cristiana. En su opinión, el liberalismo tiene por esta causa una funesta tendencia a la autodestrucción y puede conducir inevitablemente al totalitarismo.[31] La crítica de Manent es una reformulación de la crítica católica de doscientos años atrás.

Aunque se considera ampliamente en la actualidad que el liberalismo es la doctrina política dominante en Occidente, una suerte de triunfalismo convive con el pesimismo. A menudo oímos hablar de que el liberalismo sufre una crisis de confianza, una crisis agravada por el reciente auge de la «democracia iliberal» en todo el mundo.[32] Se sugiere que el problema podría resolverse si los liberales se pusieran de acuerdo sobre lo que defienden y fueran firmes en sus convicciones. Hay quienes sostienen que el liberalismo contiene en sí mismo los recursos que necesita para articular una concepción del bien y una teoría liberal de la virtud.[33] Los liberales deberían reconectarse con los recursos de su tradición liberal para recuperar, comprender y asumir sus valores fundamentales. El objetivo de este libro es relanzar ese proceso. Si consigue reiniciar y estimular el debate sobre la historia del liberalismo, habrá cumplido su propósito.

Bibliografía selecta

Método

Ball, Terence, James Farr y Russell L. Hanson, «Editors' Introduction», en Ball, Farr y Hanson, *Political Innovation and Conceptual Change*, pp. 1-5.

————, eds., *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Ball, Terence, *Transforming Political Discourse: Political Theory and Conceptual History*, Oxford, Blackwell, 1988.

Burke, Martin y Melvin Richter, eds., *Why Concepts Matter: Translating Social and Political Thought*, Leiden, Brill, 2012.

Farr, James, «Understanding Conceptual Change Politically», en Ball, Farr y Hanson, *Political Innovation and Conceptual Change*, pp. 24-49.

Fernández Sebastián, Javier, ed., *Political Concepts and Time: New Approaches to Conceptual History*, Santander, Cantabria University Press, 2011.

Freeden, Michael, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford, Clarendon, 1996.

Hampshire-Monk, Iain, Karin Tilmans y Frank van Vree, eds., *History of Concepts: Comparative Perspectives*, Ámsterdam, Amsterdam University Press, 1998.

Koselleck, Reinhart, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, traducido por T. S. Presener *et al*., Stanford, Stanford

University Press, 2002.
Pocock, J. G. A., «Verbalizing a Political Act: Towards a Politics of Speech», en *Language and Politics*, editado por Michael Shapiro, Oxford, Wiley Blackwell, 1984, pp. 25-43.
Richter, Melvin, «Begriffsgeschichte and the History of Ideas», *Journal of the History of Ideas* 48, nº. 2 (1987), pp. 247-263.
————, *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*, Nueva York, Oxford University Press, 1995.
————, «Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner and the Geschichtliche Grundbegriffe», *History and Theory* 29, nº. 1 (1990), pp. 38-70.
Skinner, Quentin, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory* 8 (1969), pp. 3-53. Reimpreso en *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, editado por James Tully, Princeton, Princeton University Press, 1988.
————, «Language and Social Change», en *The State of the Language*, editado por Christopher Ricks y Leonard Michaels, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 562-578.
Steinmetz, Willibald, Michael Freeden y Javier Fernández Sebastián, eds., *Conceptual History in the European Space*, Nueva York, Berghahn, 2017.

Estudios sobre los conceptos liberal, liberalidad y liberalismo

Bell, Duncan, «What Is Liberalism?», *Political Theory* 42, nº. 6 (2014), pp. 682-715.
Bertier de Sauvigny, Guillaume de, «Libéralisme. Aux origines d'un mot», *Commentaire*, nº. 7 (1979), pp. 420-424.

————, «Liberalism, Nationalism, Socialism: The Birth of Three Words», *Review of Politics* 32 (1970), pp. 151-152.

Claeys, Gregory, «"Individualism", "Socialism" and "Social Science": Further Notes on a Conceptual Formation 1800-1850», *Journal of the History of Ideas* 47, nº. 1 (1986), pp. 81-93.

Cox, Richard, «Aristotle and Machiavelli on Liberality», en *The Crisis of Liberal Democracy*, editado por Kenneth L. Deutsch y Walter Soffer, Albany, State University of New York Press, 1987, pp. 125-147.

Fernández Sebastián, Javier, «Liberales y liberalismo en España, 1810-1850. La forja de un concepto y la creación de una identidad política», en *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, editado por Javier Fernández Sebastián, Madrid, Marcial Pons Historia, 2012, pp. 265-306.

Guerzoni, Guido, «Liberalitas, Magnificentia, Splendor: The Classic Origins of Italian Renaissance Lifestyles», *History of Political Economy* 31, supl. (1999), pp. 332-378.

Gunnell, John G., «The Archeology of American Liberalism», *Journal of Political Ideologies* 6, nº. 2 (2001), pp. 125-145.

Hamburger, Philip, «Liberality», *Texas Law Review* 78, nº. 6 (2000), pp. 1215-1285.

Leonhard, Jörn, «From European Liberalism to the Languages of Liberalisms: The Semantics of *Liberalism* in European Comparison», *Redescriptions* 8 (2004), pp. 17-51.

————, *Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters*, Múnich, R. Oldernbourg Verlag, 2001.

Manning, C. E., «"Liberalitas"–The Decline and Rehabilitation of a Virtue», *Greece & Rome* 32, nº. 1 (abril de 1985), pp. 73-83.

Opal, Jason M., «The Labors of Liberality: Christian Benevolence and National Prejudice in the American Founding», *Journal of American History* 94 (2008), pp. 1082-1107.

Rotunda, Ronald, *The Politics of Language: Liberalism as Word and Symbol*, Iowa City, University of Iowa Press, 1986.

Sahagún, Alberto, «The Birth of Liberalism: The Making of Liberal Political Thought in Spain, France and England 1808-1823», tesis doctoral, Washington University in St. Louis, 2009.

————, «Liberalismos nacientes en el Atlántico iberoamericano. "Liberal" como concepto y como identidad política, 1750-1850», en *Iberconceptos*, editado por Javier Fernández Sebastián, vol. 1, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano: La era de las revoluciones, 1750-1850*, editado por C. Aljovìn de Losada *et al.,* Madrid: Fundación Carolina-SECC-CEPC, 2009.

————, «The Rise of the Concept of "Liberalism": A Challenge to the Centre/ Periphery Model?», en *Transnational Concepts, Transfers and the Challenge of the Peripheries*, editado por Gürcan Koçan, Estambul, Istanbul Technical University Press, 2008, pp. 182-200.

Thomson, Arthur, «"Liberal": Några anteckningar till ordets historia», en *Festskrift tillägnad Theodor Hjelmqvist på sextiårsdagen den 11 april 1926*, Lund, Carl Bloms Boktryckeri, 1926, pp. 147-191.

Vierhaus, Rudolf, «Liberalismus», en *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisischsozialen Sprache in Deutschland*, vol. 3, editado por Reinhart Koselleck, Otto Bruner y Werner Conze, Stuttgart, E. Klett, 1972-1993, pp. 744-785.

Walther, Rudolf, «Economic Liberalism», traducido por Keith Tribe, *Economy and Society* 13, nº. 2 (1984), pp. 178-207.

La religión liberal y sus críticos

Aner, Karl, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle, Niemeyer, 1929.

Arlinghaus, Francis A., «British Public Opinion and the *Kulturkampf* in Germany, 1871-75», *Catholic Historical Review* 34, nº. 4 (1949), pp.

385-413.

Best, G. F. A, «The Religious Difficulties of National Education in England, 1800-70», *Cambridge Historical Journal* 12, nº. 2 (1956), pp. 155-173.

Biagini, Eugenio F., «Mazzini and Anticlericalism: The English Exile», en *Giuseppe Mazzini and the Globalisation of Democratic Nationalism, 1830-1920*, editado por C. A. Bayly y Eugenio F. Biagini, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 145-166.

Bigler, Robert, The Politics of German Protestantism: The Rise of the Protestant Church Elite in Prussia, 1815-1848, Berkeley, University of California Press, 1972.

Blackbourn, David, «Progress and Piety: Liberalism, Catholicism and the State in Imperial Germany», *History Workshop Journal* 26 (1988), pp. 57-78.

Bokenkotter, Thomas, Church and Revolution: Catholics and the Struggle for Democracy and Social Justice, Nueva York, Random House, 2011.

Buehrens, John, Universalists and Unitarianism in America: A People's History, Boston, Skinner House Books, 2011.

Burleigh, Michael, Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War, Nueva York, HarperCollins, 2005.

Cabanel, Patrick, Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003.

————, *Les protestants et la République*, París, Editions Complexe, 2000.

Carey, Patrick, *Catholics in America: A History*, Westport, CT, Praeger, 2004.

Carlsson, Eric, «Johann Salomo Semler, the German Enlightenment and Protestant Theology's Historical Turn», tesis doctoral, University of Wisconsin- Madison, 2006.

Clark, Christopher y Wolfram Kaiser, eds. *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Cross, Robert, The Emergence of Liberal Catholicism in America, Chicago, Quadrangle, 1968.

Dolan, Jay, The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present, Garden City, NY, Doubleday, 1987.

Dorrien, Gary, The Making of American Liberal Theology: Imagining Progressive Religion, 1805-1900, Louisville, Westminster John Knox, 2001.

Douglass, R. Bruce y David Hollenbach, eds., *Catholicism and Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Grodzins, Dean, *American Heretic: Theodore Parker and Transcendentalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2002.

Gross, Michael, «The Catholics' Missionary Crusade and the Protestant Revival in Nineteenth-Century Germany», en *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800-1914*, editado por H. Walser Smith, Nueva York, Berg, pp. 245-266.

————, The War against Catholicism: Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005.

Hamburger, Philip, *Separation of Church and State*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002.

Heimert, Alan, *Religion and the American Mind*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1968.

Herzog, Dagmar, «Anti-Judaism in Intra-Christian Conflicts: Catholics and Liberals in Baden in the 1840s», *Central European History* 27 (1994), pp. 267-281.

————, Intimacy and Exclusion: Religious Politics in Prerevolutionary Baden, Princeton, Princeton University Press, 1996.
Hill, Ronald, *Lord Acton*. New Haven, CT, Yale University Press, 2000.
Hollinger, David, After Cloven Tongues of Fire: Protestant Liberalism in Modern American History, Princeton, Princeton University Press, 2013.
Hopkins, Charles Howard, The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915, New Haven, CT, Yale University Press, 1940.
Hurth, Elisabeth, «Sowing the Seeds of "Subversion": Harvard's Early Göttingen Students», en *Studies in the American Renaissance*, editado por Joel Myerson, Charlottesville, University of Virginia Press, 1992, pp. 91-106.
Isabella, Maurizio, «Citizens or Faithful? Religion and the Liberal Revolutions of the 1820s in Southern Europe», *Modern Intellectual History* 12, nº. 3 (2015), pp. 555-578.
Jacoby, Susan, *Freethinkers: A History of American Secularism*, Nueva York, Metropolitan Books, 2005.
Joskowicz, Ari, The Modernity of Others: Jewish Anti-Catholicism in Germany and France, Stanford, Stanford University Press, 2014.
Kittelstrom, Amy, The Religion of Democracy: Seven Liberals and the American Moral Tradition, Nueva York, Penguin, 2015.
Kroen, Sheryl, Politics and Theater: The Crisis of Legitimacy in Restoration France, Berkeley, University of California Press, 2000.
————, «Revolutionizing Religious Politics during the Restoration», *Historical Studies* 21, nº. 1 (1998), pp. 27-53.
Kuklick, Bruce, Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey, New Haven, CT, Yale University Press, 1985.
Lee, James Mitchell, «Charles Villers and German Thought in France, 1797-1804», *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History* 25 (1998), pp. 55-66.

Lyons, Martyn, «Fires of Expiation: Book-Burnings and Catholic Missions in Restoration France», *French History* 10, nº. 2 (1996), pp. 240-266.

MacKillop, I. D., *The British Ethical Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.

Martin, Benjamin, Jr., «The Creation of the Action Libérale Populaire: An Example of Party Formation in Third Republic France», *French Historical Studies* 9, nº. 4 (1976), pp. 660-689.

McGreevy, John, *Catholicism and American Freedom. A History*, Nueva York, Norton, 2003.

Meyer, Michael, Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism, Detroit, Wayne State University Press, 1995.

Moyn, Samuel, «Did Christianity Create Liberalism?», *Boston Review* 40, nº. 1 (2015), pp. 50-55.

Murphy, Howard R., «The Ethical Revolt against Christian Orthodoxy in Early Victorian England», *American Historical Review* 60 (1955), pp. 800-817.

Nord, Philip, «Liberal Protestants», en *The Republican Moment: Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France*, editado por Philip Nord, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998, pp. 90-114.

Perreau-Saussine, Emile, *Catholicism and Democracy: An Essay in the History of Political Thought*, traducido por Richard Rex, Princeton, Princeton University Press, 2012.

Phayer, J. Michael, «Politics and Popular Religion: The Cult of the Cross in France, 1815-1840», *Journal of Social History* 2, nº. 3 (1978), pp. 346-365.

Printy, Michael, «Protestantism and Progress in the Year XII: Charles Villers' *Essay on Spirit and Influence of Luther's Reformation* (1804)», *Modern Intellectual History* 9, nº. 2 (2012), pp. 303-329.

Rader, Benjamin, «Richard T. Ely: Lay Spokesman for the Social Gospel», *Journal of American History* 53, nº. 1 (1966), pp. 61-74.

Riasanovsky, Maria, «Trumpets of Jericho: Domestic Missions and Religious Revival in France», tesis doctoral, Princeton University, 2001.

Richter, Melvin, *The Politics of Conscience: T.H. Green and His Age*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1974.

————, «T. H. Green and His Audience: Liberalism as a Surrogate Faith», *Review of Politics* 18, nº. 4 (1956), pp. 444-472.

Rosenblatt, Helena, *Liberal Values: Benjamin Constant and the Politics of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

————, «Sismondi, from Republicanism to Liberal Protestantism», en *Sismondi: Républicanisme moderne et libéralisme critique / Modern Republicanism and Critical Liberalism*, editado por Béla Kapossy y Pascal Bridel, Ginebra, 2013, pp. 123-143.

Ross, Ronald J., The Failure of Bismarck's Kulturkampf: Catholicism and State Power in Imperial Germany, 1871-1887, Washington, DC, Catholic University of America Press, 1998.

Rurup, Reinhard, «German Liberalism and the Emancipation of the Jews», *Leo Baeck Institute Yearbook* 20 (1975), pp. 59-68.

Sevrin, Ernst, *Les missions religieuses en France sous la Restauration, 1815-1830*, Saint-Mandé, Procure des prêtres de la Miséricorde, 1948.

Sperber, Jonathan, «Competing Counterrevolutions: The Prussian State and the Catholic Church», *Central European History* 19 (1986), pp. 45-62.

Stoetzler, Marcel, The State, the Nation, and the Jews: Liberalism and the Antisemitism Dispute in Bismarck's Germany, Lincoln, University of Nebraska Press, 2008.

Vance, Norman,The Sinews of the Spirit: The Ideal of Christian Manliness in Victorian Literature and Religious Thought, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Verhoeven, Timothy, Transatlantic Anti-Catholicism: France and the United States in the Nineteenth Century, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010.

Weill, Georges, Histoire du catholicisme libéral en France 1828-1908, París, F. Alcan, 1909.
Wright, Conrad, The Beginnings of Unitarianism in America, Boston, Beacon, 1960.
————, *The Liberal Christians*, Boston, Beacon, 1970.

Liberalismo económico, socialismo y los orígenes del Estado del bienestar

Adcock, Robert, Liberalism and the Emergence of American Political Science: A Transatlantic Tale, Oxford, Oxford University Press, 2014.
Audier, Serge, *Le socialisme libéral*, París, La Découverte, 2006.
Beck, Hermann, The Origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia: Conservatives, Bureaucracy and the Social Question, 1815-70, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997.
Chase, Malcom, *Chartism: A New History,* Manchester, Manchester University Press, 2007.
Claeys, Gregory, Citizens and Saints: Politics and Antipolitics in Early British Socialists, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
————, «"Individualism", "Socialism" and "Social Science": Further Notes on a Conceptual Formation 1800-1850», *Journal of the History of Ideas* 47, nº. 1 (1986), pp. 81-93.
————, Machinery, Money and the Millennium: From Moral Economy to Socialism 1815-1860, Princeton, Princeton University Press, 1987.
Cohen, Nancy, *The Reconstruction of American Liberalism, 1865-1914*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2002.
Collini, Stefan, Liberalism and Sociology: L.T. Hobhouse and Political Argument in England, 1880-1914, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Digeon, Claude, La crise allemande de la pensée française (1870-1914), París, PUF, 1959.

Dorfman, Joseph, «Role of the German Historical School in American Economic Thought», *American Economic Review* 45, nº. 2 (1955), pp. 17-28.

Fine, Sidney, *Laissez Faire and the General Welfare State,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 1969.

————, «Richard T. Ely, Forerunner of Progressivism, 1880-1901», *Mississippi Valley Historical Review* 37 (1951), pp. 599-624.

Forcey, Charles, The Crossroads of Liberalism. Croly, Weyl, Lippmann and the Progressive Era 1900-1925, Oxford, Oxford University Press, 1961.

Forget, Evelyn, «Jean-Baptiste Say and Spontaneous Order», *History of Political Economy* 33, nº. 2 (2001), pp. 193-218.

Freeden, Michael, Liberal Languages: Ideological Imaginations and Twentieth Century Progressive Thought, Princeton, Princeton University Press, 2005.

————, Liberalism Divided: A Study in British Political Thought, 1914-1939, Oxford, Oxford University Press, 1986.

————, *The New Liberalism*. Oxford, Clarendon, 1978.

Fried, Barbara, The Progressive Assault on Laissez Faire: Robert Hale and the First Law and Economics Movement, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998.

Fries, Sylvia, «*Staatstheorie* and the New American Science of Politics», *Journal of the History of Ideas* 34, nº. 3 (1973), pp. 391-404.

Gambles, Anna, Protection and Politics in Conservative Economic Discourse, 1815-1852, Suffolk, Boydell Press, 1999.

Goldman, Eric, Rendezvous with Destiny: A History of Modern American Reform, Nueva York, Ivan R. Dee, 2001.

Green, David, Shaping Political Consciousness: The Language of Politics from McKinley to Reagan, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1987.

Hart, David M., «Class Analysis, Slavery and the Industrialist Theory of History in French Liberal Thought, 1814-1830: The Radical Liberalism of Charles Comte and Charles Dunoyer», http://davidmhart.com/liberty/Papers/ComteDunoyer/CCCD-PhD/CCCD-longthesis1990.pdf.

Hayward, J. E. S., «The Official Social Philosophy of the French Third Rep: Léon Bourgeois and Solidarism», *International Review of Social History* 6 (1961), pp. 19-48.

————, «Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth-Century France», *International Review of Social History* 4 (1959), pp. 261-284.

Herbst, Jurgen, The German Historical School in American Scholarship: A Study in the Transfer of Culture, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1965.

Hirsch, Jean-Pierre, «Revolutionary France, Cradle of Free Enterprise», *American Historical Review* 94 (1989), pp. 1281-1289.

Hirsch, Jean-Pierre y Philippe Minard, «"Libérez-nous, Sire, protégez-nous beaucoup": Pour une histoire des pratiques institutionnelles dans l'industrie française, XVIIIème-XIXème siècles», en *La France n'estelle pas douée pour l'industrie?*, editado por Louis Bergeron y Patrice Bourdelais, París, Belin, 1998, pp. 135-158.

Horn, Jeff, The Path Not Taken: French Industrialization in the Age of Revolution, 1750-1830, Cambridge, MA, MIT Press, 2006.

Horne, Janet. A Social Laboratory for Modern France: The Musée Social and the Rise of the Welfare State, Durham, NC, Duke University Press, 2002.

Kloppenberg, James, Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920, Nueva York, Oxford University Press, 1986.

Koven, Seth y Sonya Michel, eds., Mothers of a New World: Maternalist Politics and the Origins of Welfare States, Nueva York, Routledge,

1993.

Leroux, Robert, Political Economy and Liberalism in France: The Contributions of Frédéric Bastiat, Nueva York, Routledge, 2011.

Levy, David, Herbert Croly of the New Republic: The Life and Thought of an American Progressive, Princeton, Princeton University Press, 1985.

Lutfalla, Michel, «Aux Origines du libéralisme économique en France: Le *Journal des Economistes*. Analyse du contenu de la première série 1841-1853», *Revue d'histoire économique et sociale* 50 (1972), pp. 495-516.

Mandler, Peter, *Liberty and Authority in Victorian Britain*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Minart, Gérard, Frédéric Bastiat (1801-1850): La croisé du libreéchange, París, Editions Harmattan, 2004.

Mitchell, Allan, The Divided Path: The German Influence on Social Reform in France after 1870, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2010.

Moon, Parker Thomas, The Labor Problem and the Social Catholic Movement in France: A Study in the History of Social Politics, Nueva York, Macmillan, 1921.

Myles, Jack, «German Historicism and American Economics: A Study of the Influence of the German Historical School on American Economic Thought», tesis doctoral, Princeton University, 1956.

Nord, Philip, «Republicanism and Utopian Vision: French Freemasonry in the 1860s and 1870s», *Journal of Modern History* 63, nº. 2 (1991), pp. 213-229.

————, «The Welfare State in France 1870-1914», *French Historical Studies* 18, nº. 3 (1994), pp. 821-838.

Palen, Marc-William, The «Conspiracy» of Free Trade. The Anglo-American Struggle over Empire and Economic Globalisation, 1846-1896, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

Pilbeam, Pamela, French Socialists before Marx: Workers, Women and the Social Question in France, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2000.

Roberts, David, *The Victorian Origins of the British Welfare State*, New Haven, CT, Yale University Press, 1960.

Rodgers, Daniel, *Atlantic Crossings: Social Politics in a Progressive Age*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000.

Rohr, Donald, *The Origins of Social Liberalism in Germany*, Chicago, University of Chicago Press, 1963.

Ross, Dorothy, *The Origins of American Social Science,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Russell, Dean, «Frederic Bastiat and the Free Trade Movement in France and England, 1840-1850», tesis doctoral, Universidad de Ginebra, 1959.

Ryan, Alan, John Dewey and the High Tie of American Liberalism, Nueva York, Norton, 1997.

Schäfer, Axel R., American Progressives and German Social Reform, 1875-1920: Social Ethics, Moral Control and the Regulatory State in a Transatlantic Context, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2000.

Seidman, Steven, *Liberalism and the Origins of European Social Theory*, Berkeley, University of California Press, 1984.

Sherman, Dennis, «The Meaning of Economic Liberalism in Mid-Nineteenth Century France», *History of Political Economy* 6, nº. 2 (1974), pp. 171-199.

Sorenson, Lloyd R., «Some Classical Economists, *Laissez Faire*, and the Factory Acts», *Journal of Economic History* 12, nº. 3 (1952), pp. 247-262.

Steiner, Philippe, «Competition and Knowledge: French Political Economy as a Science of Government», en *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*, editado por Raf Geenens y Helena Rosenblatt, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 192-207.

————, «Jean-Baptiste Say, la société industrielle et le libéralisme», en *La pensée libérale. Histoire et controverses*, editado por Gilles Kévorkian, París, Ellipses, 2010, pp. 105-132.

Stettner, Edward, Shaping Modern Liberalism: Herbert Croly and Progressive Thought, Lawrence, University Press of Kansas, 1993.

Stone, Judith, The Search for Social Peace: Reform Legislation in France, 1890-1914, Albany, State University of New York Press, 1985.

Todd, David, L'identité économique de la France. Libre-échange et protectionnisme, 1814-1851, París, Grasset, 2008.

Tyrell, Ian, *Reforming the World: The Creation of America's Moral Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

Walker, Kenneth O., «The Classical Economists and the Factory Acts», *Journal of Economic History* 1, nº. 2 (1941), pp. 168-177.

Walther, Rudolf, «Economic Liberalism», traducido por Keith Tribe, *Economy and Society* 13, nº. 2 (1984), pp. 178-207.

Warshaw, Dan, *Paul Leroy-Beaulieu and Established Liberalism in France,* DeKalb, Northern Illinois University Press, 1991.

Weiler, Peter, The New Liberalism: Liberal Social Theory in Great Britain, 1889-1914, Londres, Routledge, 1982.

Weiss, John, «Origins of the French Welfare State: Poor Relief in the Third Republic, 1871-1914», *French Historical Studies* 13, nº. 1 (1983), pp. 47-78.

White, Lawrence H., «William Leggett: Jacksonian Editorialist as Classical Liberal Political Economist», *History of Political Economy* 18, nº. 2 (1986), pp. 307-324.

Colonias, anglosajonismo y raza

Anderson, Stuart, Race and Rapprochement: AngloSaxonism and Anglo-American Relations, 1895-1904, Madison, NJ, Fairleigh Dickinson

University Press, 1981.
Ballantyne, Tony, «The Theory and Practice of Empire-Building. Edward Gibbon Wakefield and «Systematic Colonisation», en *The Routledge History of Western Empires*, editado por Robert Aldrich y Kirsten McKenzie, Londres, Routledge, 2014, pp. 89-101.
Belich, James, Replenishing the Earth: The Settler Revolution and the Rise of the Anglo-World, 1783-1939, Oxford, Oxford University Press, 2009.
Bell, Duncan, The Idea of Greater Britain: Empire and the Future of World Order 1860-1900, Princeton, Princeton University Press, 2007.
————, Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire, Princeton, Princeton University Press, 2016.
Buheiry, Marwan, «Anti-colonial Sentiment in France during the July Monarchy: The Algerian Case», tesis doctoral, Princeton University, 1973.
Burrows, Mathew, «"Mission Civilisatrice": French Cultural Policy in the Middle East, 1860-1914», *Historical Journal* 29, nº. 1 (1986), pp. 109-135.
Cain, Peter, «Character, "Ordered Liberty" and the Mission to Civilize: British Moral Justification of Empire, 1870-1914», *Journal of Imperial and Commonwealth History* 40, nº. 4 (2012), pp. 557-578.
————, ed. *Empire and Imperialism: The Debate of the 1870s*, South Bend, IN, Saint Augustine's Press, 1999.
————, *Hobson and Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
————, «Radicals, Gladstone, and the Liberal Critique of Disraelian "Imperialism", en *Victorian Visions of Global Order*, editado por Duncan Bell, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 215-239.
Claeys, Gregory, *Imperial Sceptics: British Critics of Empire, 1850-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Conklin, Alice, A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930, Stanford, Stanford University Press, 1997.

Conrad, Sebastian, *German Colonialism: A Short History,* Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Cullinane, Michael Patrick, *Liberty and American AntiImperialism, 1898-1909*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2012.

Davis, David Brion, The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770-1823, Nueva York, Vintage, 2014.

Démier, Francis, «Adam Smith et la reconstruction de l'empire français au lendemain de l'episode révolutionnaire», *Cahiers d'économie politique* 27, nº. 1 (1996), pp. 241-276.

Freeden, Michael, «Eugenics and Progressive Thought: A Study in Ideological Affinity», *Historical Journal* 22, nº. 3 (1979), pp. 645-671.

————, «Eugenics and Progressive Thought: A Study in Ideological Affinity», en *Liberal Languages, Ideological Imaginations and Twentieth-Century Progressive Thought*, Princeton, Princeton University Press, 2005, pp. 144-172.

Gallagher, John y Ronald Robinson, «The Imperialism of Free Trade», *Economic History Review*, 2ª ser., 6 (1953), pp. 1-15.

Gavronsky, Serge, «Slavery and the French Liberals an Interpretation of the Role of Slavery in French Politics during the Second Empire», *Journal of Negro History* 51, nº. 1 (1966), pp. 36-52.

Gerstle, Gary, *American Crucible: Race and Nation in the Twentieth Century*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

Hall, Ian, ed., *British International Thinkers from Hobbes to Namier*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009.

Haller, Mark H., *Eugenics: Hereditarian Attitudes in American Thought*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

Hart, David M., «Class Analysis, Slavery and the Industrialist Theory of History in French Liberal Thought, 1814-1830: The Radical Liberalism of Charles Comte and Charles Dunoyer», http://davidmhart.com/liberty/Papers/Comte Dunoyer/CCCD-PhD/CCCD-longthesis1990.pdf.

Hofstadter, Richard, *Social Darwinism in American Thought*. Boston, Beacon, 1944.

Horsman, Reginald, «The Origins of Racial Anglo-Saxonism in Great Britain before 1850», *Journal of the History of Ideas* 37, nº. 3 (1976), pp. 387-410.

————, *Race and Manifest Destiny*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2009.

Kahan, Alan, «Tocqueville: Liberalism and Imperialism», en *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*, editado por Raf Geenens y Helena Rosenblatt, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 152-168.

Kevles, Daniel J., *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998.

Klaus, Alisa, «Depopulation and Race Suicide: Maternalism and Pronatalist Ideologies in France and the United States», en *Mothers of a New World: Maternalist Politics and the Origins of Welfare States*, editado por Seth Koven y Sonya Michel, Nueva York, Routledge, 1993, pp. 188-212.

Koebner, Richard y Helmut Dan Schmidt, *Imperialism: The Story and Significance of a Political Word*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964.

Kramer, Paul, «Empires, Exceptions, and Anglo-Saxons: Race and Rule between the British and United States Empire, 1880-1910», *Journal of American History* 88, nº. 4 (2002), pp. 1315-1353.

Kwon, Yun Kyoung, «When Parisian Liberals Spoke for Haiti: French Anti-slavery Discourses on Haiti under the Restoration, 1814-30», *Atlantic Studies: Global Currents* 8, nº. 3 (2011), pp. 317-341.

Leonard, Thomas, Illiberal Reformers: Race, Eugenics and American Economics in the Progressive Era, Princeton, Princeton University Press, 2016.

Losurdo, Domenico, *Liberalism: A Counter-History*, traducido por Gregory Elliott, Londres, Verso, 2011. [Trad. cast.: *Contrahistoria del liberalism*o, Ediciones de Intervención Cultural, 2007.]

Matthew, H. C. G., The Liberal Imperialists: The Ideas and Politics of a Post-Gladstonian Élite, Oxford, Oxford University Press, 1973.

Mehta, Uday, Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Social Thought, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

Moses, Dirk, ed., *Genocide and Settler Society*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Pitt, Alan, «A Changing Anglo-Saxon Myth: Its Development and Function in French Political Thought, 1860-1914», *French History* 14, nº. 2 (2000), pp. 150-173.

Pitts, Jennifer, «Political Theory of Empire and Imperialism», *Annual Review of Political Science* 13 (2010), pp. 211-235.

————, «Republicanism, Liberalism and Empire in Post-revolutionary France», en *Empire and Modern Political Thought*, editado por Sankar Muthu, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 261-291.

————, A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France, Princeton, Princeton University Press, 2009.

Plassart, Anna, «"Un impérialiste libéral?" Jean-Baptiste Say on Colonies and the Extra-European World», *French Historical Studies* 32, nº. 2 (2009), pp. 223-250.

Richter, Melvin, «Tocqueville on Algeria», *Review of Politics* 25, nº. 3 (1963), pp. 362-398.

Ryan, A., «Introduction», en *J. S. Mill's Encounter with India*, editado por Martin I. Moir, Douglas M. Peers y Lynn Zastoupil, Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 3-17.

Schneider, William, «Toward the Improvement of the Human Race: The History of Eugenics in France», *Journal of Modern History* 54, nº. 2 (1982), pp. 268-291.

Searle, G. R., The Quest for National Efficiency. A Study in British Politics and Political Thought, 1899-1914, Berkeley, University of California Press, 1971.

Semmel, Bernard, The Liberal Ideal and the Demons of Empire: Theories of Imperialism from Adam Smith to Lenin, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.

————, The Rise of Free Trade Imperialism: Classical Political Economy, the Empire of Free Trade and Imperialism 1750-1850, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

Sessions, Jennifer, *By Sword and Plow: France and the Conquest of Algeria,* Ithaca, NY, Cornell University Press, 2015.

Steiner, Philippe, «Jean-Baptiste Say et les colonies ou comment se débarrasser d'un héritage intempestif», *Cahiers d'économie politique* 27-28 (1996), pp. 153-173.

Sullivan, E. P, «Liberalism and Imperialism: J. S. Mill's Defense of the British Empire», *Journal of the History of Ideas* 44, nº. 4 (1983), pp. 599-617.

Taylor, Miles, «Imperium et Libertas?», *Journal of Imperial and Commonwealth History* 19, nº. 1 (1991), pp. 1-23.

Todd, David, «Transnational Projects of Empire in France, c.1815-c.1870», *Modern Intellectual History* 12, nº. 2 (2015), pp. 265-293.

Welch, Cheryl, «Colonial Violence and the Rhetoric of Evasion: Tocqueville on Algeria», *Political Theory* 31, nº. 2 (2003), pp. 235-264.

Winks, Robin, «Imperialism», en *The Comparative Approach to American History*, editado por C. Vann Woodward, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 253-270.

Wolfe, Patrick, «Settler Colonialism and the Elimination of the Native», *Journal of Genocide Research* 8, nº. 4 (2006), pp. 387-409.

Internacionalismo liberal

Adams, Iestyn, *Brothers across the Ocean: British Foreign Policy and the Origins of the Anglo-American Special Relationship 1900-1905*, Londres, I.B. Tauris, 2005.

Bayly, C. A., «Rammohan Roy and the Advent of Constitutional Liberalism in India, 1800-1830», *Modern Intellectual History* 4 (2007), pp. 25-41.

————, *Recovering Liberties: Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire,* Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Bell, Duncan, «Beyond the Sovereign State: Isopolitan Citizenship, Race and Anglo-American Union», *Political Studies* 62, nº. 2 (2014), pp. 418-434.

Hall, Ian, ed., *British International Thinkers from Hobbes to Namier*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009.

Isabella, Maurizio, *Risorgimento in Exile: Italian Emigres and the Liberal International in the Post-Napoleonic Era,* Oxford, Oxford University Press 2009.

Neely, Sylvia, «The Politics of Liberty in the Old World and the New: Lafayette's Return to America», *Journal of the Early Republic* 6 (1986), pp. 151-171.

Recchia, Stefano y Nadia Urbinati, eds., *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building, and International Relations*, traducido por Stefano Recchia, Princeton, Princeton University Press, 2009.

Rodríguez, Jaime, ed., *The Divine Charter: Constitutionalism and Liberalism in Nineteenth-Century Mexico*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2007.

Smith, Denis Mack, *Mazzini*, New Haven, CT, Yale University Press, 1994.

Educación liberal

Acomb, Evelyn, *The French Laic Laws (1879-1889): The First Anticlerical Campaign of the Third French Republic*, Nueva York, Columbia University Press, 1941.

Beisel, Neisel, *Imperiled Innocents: Anthony Comstock and Family Reproduction in Victorian America,* Princeton, Princeton University Press, 1997.

Bradford, Roderick, *D.M. Bennett: The Truth Seeker*, Amherst, NY, Prometheus Books, 2006.

Burnham, John C., «The Progressive Era Revolution in American Attitudes toward Sex», *Journal of American History* 59, nº. 4 (1973), pp. 885-908.

Cabanel, Patrick, *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003.

Chase, George, «Ferdinand Buisson and Salvation by National Education», en *L'offre d'école: éléments pour une étude comparée des politiques éducatives au XIXe siècle: actes du troisième colloque international, Sèvres, 27-30 septembre 1981*, París, Publications de la Sorbonne, 1983, pp. 263-275.

Clark, Linda L., *Schooling the Daughters of Marianne,* Albany, State University of New York Press, 1984.

Frisken, Amanda, «Obscenity, Free Speech, and "Sporting News" in 1870s America», *Journal of American Studies* 42, nº. 3 (2008), pp. 537-577.

Gordon, Linda, «Voluntary Motherhood: The Beginnings of Feminist Birth Control in the United States», *Feminist Studies* 1, nº. 3-4 (1973), pp. 5-22.

Harrigan, Patrick J., «Church, State, and Education in France from the Falloux to the Ferry Laws: A Reassessment», *Canadian Journal of History* 36, nº. 1 (2001), pp. 51-83.

Horvath, Sandra A., «Victor Duruy and the Controversy over Secondary Education for Girls», *French Historical Studies* 9, nº. 1 (1975), pp. 83-104.

Katznelson, Ira y Margaret Weir, *Schooling for All: Class, Race, and the Decline of the Democratic Ideal*, Nueva York, Basic Books, 1985.

Kimball, Bruce, *Orators and Philosophers: A History of the Idea of Liberal Education*, Nueva York, Teachers College Press, 1986.

Lefkowitz Horowitz, Helen, *Rereading Sex: Battles over Sexual Knowledge and Suppression in Nineteenth-Century America*, Nueva York, Knopf, 2002.

Ligou, Daniel, *Frédéric Desmons et la francmaçonnerie sous la 3e république,* París, Gedlage, 1966.

Loeffel, Laurence, *La morale à l'école selon Ferdinand Buisson*, París, Tallandier, 2013.

Margadant, Jo Burr, *Madame le Professeur: Women Educators in the Third Republic*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

Nash, Margaret, *Women's Education in the United States, 1780-1840,* Nueva York, Palgrave Macmillan, 2005.

Ognier, Pierre, *Une école sans Dieu? 1880-1895. L'invention d'une moral laïque sous la IIIème république*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2008.

Ozouf, Mona, *L'école, l'église et la république,* París, PTS, 2007.

Ponteil, Felix, *Histoire de l'enseignement, 1789-1965,* París, Sirey, 1966.

Prost, Antoine, *L'enseignement en France, 1800-1967,* París, Armand Colin, 1968.

Rabban, David, *Free Speech in the Forgotten Years, 1870-1920,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Sears, Hal D., *The Sex Radicals: Free Love in High Victorian America,* Lawrence, University Press of Kansas, 1977.

Stock-Morton, Phyllis, *Moral Education for a Secular Society: The Development of Morale Laïque in Nineteenth-Century France*, Albany, State University of New York Press, 1988.

Warren, Sidney, *American Free-thought, 1860-1914,* Nueva York, Columbia University Press, 1943.

Feminismo

Allen, Ann Taylor, «Spiritual Motherhood: German Feminists and the Kindergarten Movement, 1848-1911», *History of Education Quarterly* 22, nº. 3 (1982), pp. 319-339.

Barry, David, *Women and Political Insurgency: France in the Mid-Nineteenth Century*, Basingstoke, Macmillan, 1996.

Clawson, Ann, *Constructing Brotherhood: Class, Gender, and Fraternalism*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

Falchi, Federica, «Democracy and the Rights of Women in the Thinking of Giuseppe Mazzini», *Modern Italy* 17 (2012), pp. 15-30.

Frazer, Elizabeth, «Feminism and Liberalism», en *The Liberal Political Tradition: Contemporary Reappraisals*, editado por James Meadowcroft, Cheltenham, Edward Elgar, 1996, pp. 115-137.

Gleadle, Kathryn, *The Early Feminists: Radical Unitarians and the Emergence of the Women's Rights Movement, 1831-51*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 1995.

Hackett, Amy, «The Politics of Feminism in Wilhelmine Germany, 1890-1918», tesis doctoral, Columbia University, 1976.

Hartley, Christie y Lori Watson, «Is a Feminist Political Liberalism Possible?», *Journal of Ethics and Social Philosophy* 5, nº. 1 (2010), pp. 1-21.

Hause, Steven, *Women's Suffrage and Social Politics in the French Third Republic,* Princeton, Princeton University Press, 1984.

Hirsch, Pamela, «Mary Wollstonecraft: A Problematic Legacy», en *Wollstonecraft's Daughters: Womanhood in England and France*, *1780-1920*, editado por Clarissa Campbell-Orr, Manchester, Manchester University Press, 1996, pp. 43-60.

MacKinnon, Catherine, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989.

Morgan, David, *Suffragists and Liberals: The Politics of Woman Suffrage in England,* Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1975.

Moses, Claire Goldberg, *French Feminism in the 19th Century,* Albany, State University of New York Press, 1985.

Nussbaum, Martha C., «The Feminist Critique of Liberalism», Lindley Lecture, University of Kansas, 1997.

Offen, Karen, «Defining Feminism: A Comparative Historical Approach», *Signs* 14, nº. 1 (1988), pp. 119-157.

————, «Depopulation, Nationalism, and Feminism in Fin-de-Siècle France», *American Historical Review* 89, nº. 3 (1984), pp. 648-676.

Ozouf, Mona, *Les mots des femmes: essai sur la singularité francaise*, París, Fayard, 1995.

Pugh, Martin, «Liberals and Women's Suffrage, 1867-1914», en *Citizenship and Community: Liberals, Radicals and Collective Identities in the British Isles, 1865-1931*, editado por Eugenio F. Biagini, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 45-65.

Riot-Sarcey, Michèle, *La démocratie à l'épreuve des femmes: trois figures critiques du pouvoir, 1830-1848,* París, A. Michel, 1994.

Schaeffer, Denise, «Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catharine MacKinnon», *American Political Science Review* 95, nº. 3 (2001), pp. 699-708.

Scott, Joan, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997.

Zirelli, Linda, «Feminist Critiques of Liberalism», en *Cambridge Companion to Liberalism*, editado por Steven Wall, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 355-380.

Liderazgo liberal, carácter y cesarismo

Baehr, Peter, *Caesarism, Charisma and Fate: Historical Sources and Modern Resonances in the Work of Max Weber,* New Brunswick, NJ, Transaction, 2009.

————, «Max Weber as a Critic of Bismarck», *European Journal of Sociology* 29, nº. 1 (1988), pp. 149-164.

Beaven, Brad y John Griffiths, «Creating the Exemplary Citizen: The Changing Notion of Citizenship in Britain 1870-1939», *Contemporary British History* 22, nº. 2 (2008), pp. 203-225.

Bebbington, David W., *The Mind of Gladstone: Religion, Mind and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Biagini, Eugenio, *Liberty, Retrenchment and Reform: Popular Liberalism in the Age of Gladstone, 1860-1880,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Carrington, Tyler, «Instilling the "Manly" Faith: Protestant Masculinity and the German Jünglingsvereine at the fin de siècle», *Journal of Men, Masculinities and Spirituality* 3, nº. 2 (2009), pp. 142-154.

Carwardine, Richard y Jay Sexton, eds., *The Global Lincoln*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Chevallier, Pierre, *Histoire de la francmaçonnerie française 1725-1945*, París, Fayard, 1974.

————, *La séparation de l'église et l'école. Jules Ferry et Léon XIII*, París, Fayard, 1981.

Collini, Stefan, «The Idea of "Character" in Victorian Political Thought», *Transactions of the Royal Historical Society* 35 (1985), pp. 29-50.

————, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Davis, Michael, *The Image of Lincoln in the South,* Knoxville, University of Tennessee Press, 1971.

Gollwitzer, Heinz, «The Caesarism of Napoleon III as Seen by Public Opinion in Germany», *Economy and Society* 16 (1987), pp. 357-404.

Gray, Walter D., *Interpreting American Democracy in France: The Career of Edouard Laboulaye, 1811-1883*, Newark, University of Delaware Press, 1994.

Hamer, D. A., «Gladstone: The Making of a Political Myth», *Victorian Studies* 22 (1978), pp. 29-50.

————, *Liberal Politics in the Age of Gladstone and Rosebery*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

Hoffmann, Stefan-Ludwig, «Civility, Male Friendship and Masonic Sociability in Nineteenth-Century Germany», *Gender and History* 13, nº. 2 (2001), pp. 224-248.

————, *The Politics of Sociability: Freemasonry and German Civil Society, 1840-1918,* traducido por Tom Lampert, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2007.

Kahan, Alan, «The Victory of German Liberalism? Rudolf Haym, Liberalism, and Bismarck», *Central European History* 22, nº. 1 (1989), pp. 57-88.

Mandler, Peter, *The English National Character: The History of an Idea from Edmund Burke to Tony Blair*, New Haven, CT, Yale University Press, 2006.

Mork, Gordon R, «Bismarck and the "Capitulation" of German Liberalism», *Journal of Modern History* 43, nº. 1 (1971), pp. 59-75.

Mosse, George L., «Caesarism, Circuses, and Monuments», *Journal of Contemporary History* 6, nº. 2 (1971), pp. 167-182.

Nord, Philip, «Republicanism and Utopian Vision: French Freemasonry in the 1860s and 1870s», *Journal of Modern History* 63 (1991), pp. 213-229.

Parry, Jonathan P., *Democracy and Religion: Gladstone and the Liberal Party 1867-1875,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

————, «The Impact of Napoleon III on British Politics, 1851-1880», *Transactions of the Royal Historical Society* 11 (2001), pp. 147-175.

Peterson, Merril D., *Lincoln in American Memory*, Nueva York, Oxford University Press, 1995.

Peterson, Stephen, «Gladstone, Religion, Politics and America: Perceptions in the Press», tesis doctoral, University of Stirling, 2013.

Richter, Melvin, «Tocqueville and the French Nineteenth Century Conceptualizations of the Two Bonapartes and Their Empires», en *Dictatorship in History and Theory: Bonapartism, Caesarism and Totalitarianism*, editado por P. R. Baehr y Melvin Richter, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 83-102.

Scott, John, *Republican Ideas and the Liberal Tradition in France*, Nueva York, Columbia University Press, 1951.

Shannon, Richard, *Gladstone: God and Politics*, Nueva York, Continuum, 2007.

Sproat, John G., «*The Best Men»: Liberal Reformers in the Gilded Age,* Oxford, Oxford University Press, 1968.

Steinberg, Jonathan, *Bismarck: A Life,* Oxford, Oxford University Press, 2013.

Testritto, Ronald J., *Woodrow Wilson and the Roots of Modern Liberalism*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2005.

Thomas, Daniel H., «The Reaction of the Great Powers to Louis Napoleon's Rise to Power in 1851», *Historical Journal* 13, nº. 2 (1970), pp. 237-250.

Tudesq, André-Jean, «La légende napoléonienne en France en 1848», *Revue historique* 218 (1957), pp. 64-85.

Wyke, Maria, *Caesar in the USA,* Berkeley, University of California Press, 2012.

Primeros liberales franceses

Alexander, Robert, *Rewriting the French Revolutionary Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Berlin, Isaiah, «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, pp. 118-172.

Craiutu, Aurelian, «Faces of Moderation: Mme de Staël's Politics during the Directory», *Jus Politicum*, nº. 6 (2008). http://juspoliticum.com/article/Faces-of-Moderation-Mme-de-Stael-s-Politics-during-the-Directory-380.html.

————, *Liberalism under Siege: The Political Thought of the French Doctrinaires*, Lanham, MD, Lexington Books, 2003.

————, *A Virtue for Courageous Minds: Moderation in French Political Thought, 1748-1830*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

Fontana, Bianca-Maria, *Benjamin Constant and the Post-revolutionary Mind*, New Haven, CT, Yale University Press, 1991.

————, *Germaine de Staël: A Political Portrait*, Princeton, Princeton University Press, 2016.

————, *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Girard, Louis, *Les libéraux français: 1814-1875*, París, Aubier, 1985.

Gunn, J. A. W., *When the French Tried to Be British: Party, Opposition, and the Quest for Civil Disagreement, 1814-1848*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2009.

Hazareesingh, Sudhir, *From Subject to Citizen: The Second Empire and the Emergence of Modern French Democracy,* Princeton, Princeton University Press, 1998.

Holmes, Stephen, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven, CT, Yale University Press, 1984.

Jainchill, Andrew, *Reimagining Politics after the Terror: The Republican Origins of French Liberalism*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2008.

Jardin, André, *Histoire du libéralisme politique: de la crise de l'absolutisme à la Constitution de 1875*, París, Hachette Littérature, 1985.

Jaume, Lucien, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français,* París, Fayard, 1997.

Jennings, Jeremy, *Revolution and the Republic: A History of Political Thought in France since the Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Kalyvas, Andreas e Ira Katznelson, *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Kelly, George, *The Humane Comedy: Constant, Tocqueville and French Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

————, «Liberalism and Aristocracy in the French Restoration», *Journal of the History of Ideas* 26, nº. 4 (1965), pp. 509-530.

Manent, Pierre, *An Intellectual History of Liberalism,* traducido por Rebecca Balinski, Princeton, Princeton University Press, 1995.

Paulet-Grandguillot, Emmanuelle, *Libéralisme et démocratie: De Sismondi à Constant, à partir du Contrat social (1801-1806)*, Ginebra, Slatkine, 2010.

Rosanvallon, Pierre, *Le moment Guizot,* París, Gallimard, 1985.

Rosenblatt, Helena, *Liberal Values: Benjamin Constant and the Politics of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Rosenblatt, Helena, ed., *Cambridge Companion to Constant*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Spitz, Jean-Fabien, *Le moment républicain en France*, París, Gallimard, 2005.

Spitzer, Alan B., *Old Hatreds and Young Hopes: The French Carbonari against the Bourbon Restoration*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971.

Tenenbaum, Susan, «Staël: Liberal Political Thinker», en *Germaine de Staël: Crossing the Borders*, editado por Madelyn Gutwirth, Avriel Goldberger y Karyna Szmurlo, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1991, pp. 159-163.

Vincent, Steven K., *Benjamin Constant and the Birth of French Liberalism,* Nueva York, Palgrave Macmillan, 2011.

Whatmore, Richard, *Republicanism and the French Revolution: An Intellectual History of Jean-Baptiste Say's Political Economy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Epílogo

Bellamy, Richard, *Liberalism and Modern Society: An Historical Argument*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1992.

Berkowitz, Peter, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton, Princeton University Press, 1999. [Trad. cast.: *El liberalismo y la virtud*, Editorial Andrés Bello, 2001.]

Brinkley, Alan, *The End to Reform: New Deal Liberalism in Recession and War*, Nueva York, Vintage, 1995.

————, *Liberalism and Its Discontents*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000.

Burgin, Angus, *The Great Persuasion: Reinventing Free Markets since the Depression*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015.

Canto-Sperber, Monique, *Le libéralisme et la gauche*, París, Pluriel, 2008.

————, «Pourquoi les démocrates ne veulent-ils pas être libéraux?», *Le Débat* 131 (2004), pp. 109-126.

Chappel, James, «The Catholic Origins of Totalitarianism Theory in Interwar Europe», *Modern Intellectual History* 8, nº. 3 (2011), pp. 561-590.

Christofferson, Michael Scott, «An Anti-totalitarian History of the French Revolution: François Furet's Penser la Révolution française in the Intellectual Politics of the Late 1970s», *French Historical Studies* 22, nº. 4 (1999), pp. 557-611.

————, «François Furet between History and Journalism, 1958-1965», *French History* 15, nº. 4 (2001), pp. 421-447.

Diggins, John Patrick, *The Lost Soul of American Politics: Virtue, Self-Interest, and the Foundations of Liberalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

Eley, Geoff, «James Sheehan and the German Liberals: A Critical Appreciation», *Central European History* 14, nº. 3 (1981), pp. 273-288.

Galston, William, «The Growing Threat of Illiberal Democracy», *Wall Street Journal*, 3 de enero de 2017.

————, *Liberal Purposes*, Nueva York, Cambridge University Press, 1991.

Gauchet, Marchel, *L'avènement de la démocratie II: La crise du libéralisme,* París, Gallimard, 2007.

Gerstle, Gary, «The Protean Character of American Liberalism», *American Historical Review* 99, nº. 4 (1994), pp. 1043-1073.

Glendon, Mary Ann, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Nueva York, Free Press, 1993.

Hartz, Louis, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Nueva York, Harcourt Brace, 1955.

Hulliung, Mark, ed., *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz*, Lawrence, University Press of Kansas, 2010.

Jarausch, Konrad, «Illiberalism and Beyond: German History in Search of a Paradigm», *Journal of Modern History* 55, nº. 2 (1983), pp. 268-284.

Jarausch, Konrad y Larry Eugene Jones, eds., *In Search of a Liberal Germany: Studies in the History of German Liberalism from 1789 to the Present*, Oxford, Berg, 1990.

Jaume, Lucien, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français,* París, Fayard, 1997.

Jones, Gareth Stedman, *Masters of the Universe: Hayek, Friedman, and the Birth of Neoliberal Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

Jones, Larry Eugene, *German Liberalism and the Dissolution of the Weimar Party System, 1918-1933*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1988.

Krieger, Leonard, *The German Idea of Freedom: History of a Political Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1957.

Langewiesche, Dieter, *Liberalism in Germany*, traducido por Christiane Bannerji, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Laski, Harold, *The Rise of European Liberalism*, Londres, Unwin Books, 1962.

Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

Mosse, George L., *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, Nueva York, Schocken, 1981.

Moyn, Samuel, «The Politics of Individual Rights: Marcel Gauchet and Claude Lefort», *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*, editado por Raf Geenens y Helena Rosenblatt, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 291-310.

Neill, Thomas P., *The Rise and Decline of Liberalism*, Milwaukee, Bruce, 1953.

Nemo, Philippe y Jean Petitot, eds., *Histoire du libéralisme en Europe*, París, PUF, 2006.

Rosanvallon, Pierre, «Fondement et problèmes de l'illibéralisme français», en *La France du nouveau siècle*, editado por Thierry de Montbrial, París, PUF, 2000, pp. 85-95.

Rosenblum, Nancy L., *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987.

————, ed., *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

Ruggiero, Guido de, *The History of European Liberalism,* traducido por G. Collingwood, Boston, Beacon, 1927.

Sawyer, Stephen e Iain Stewart, eds., *In Search of the Liberal Moment: Democracy, Anti-totalitarianism, and Intellectual Politics in France since 1950,* Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016.

Sell, Friedrich C., *Die Tragödie des deutschen Liberalismus*, Stuttgart, Deustche Verlags-Anstalt, 1953.

Sheehan, James J., *German Liberalism in the Nineteenth Century*, Nueva York, Humanity Books, 1995.

Shklar, Judith, «The Liberalism of Fear», en *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, pp. 3-20.

Siedentop, Larry, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2014.

Stern, Fritz, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of Germanic Ideology*, Berkeley, University of California Press, 1961.

Strauss, Leo, *Liberalism: Ancient and Modern*, Chicago: University of Chicago Press, 1968. [Trad. cast.: *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.]

Zakaria, Fareed, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*, Nueva York, Norton, 2007. [Trad. cast.: *El futuro de la libertad*, Barcelona, Taurus, 2003.]

————, «The Rise of Illiberal Democracy», *Foreign Affairs* (noviembre-diciembre de 1997), pp. 22-43.

Notas

1. Sobre el significado de los «conceptos básicos» y la práctica de la historia conceptual, un campo en rápido crecimiento, véanse las obras mencionadas en el apartado sobre el método de la bibliografía selecta.

2. Para un ejemplo reciente, véase Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 2014).

3. Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, trad. Rebecca Balinski (Princeton, Princeton University Press, 1996).

4. Duncan Bell, «What Is Liberalism?», *Political Theory* 42, nº. 6 (2014), pp. 682-715.

5. Véase, por ejemplo, la obra pionera de Jörn Leonhard *Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters* (Múnich, R. Oldernbourg Verlag, 2001).

1. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro 1.

2. *Plutarch's Lives, Translated from the Original Greek: With Notes, Critical and Historical by John Langhorne and William Langhorne*, 6 vols. (Londres, 1770), 2, pp. 156-157. [Hay trad. cast.: Vidas paralelas, Madrid, Gredos, 1985.]

3. Obviamente, no sin mucha distorsión. Véase Hans Baron, «Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and Early Renaissance», *Journal of the John Rylands Library* 22 (1938), pp. 73-97.

4. Véase Ambrosio de Milán, *Los deberes*, cap. 28, párr. 130. El texto contiene varios apartados sobre la liberalidad.

5. El redescubrimiento medieval de Aristóteles (384-322 a.C.) también ayudó a difundir el concepto de liberalidad.

6. Citado por Guido Guerzoni, «Liberalitas, Magnificentia, Splendor: The Classic Origins of Italian Renaissance Lifestyles», *History of Political Economy* 31, supl. (1999), pp. 332-378.

7. Pietro Paolo Vergerio citado en Kenneth Bartlett, ed., *The Civilization of the Italian Renaissance: A Sourcebook*, 2ª ed. (Toronto, University of Toronto Press, 2011), p. 184.

8. Juan Luis Vives, *Instrucción de la mujer cristiana* (1524), libro 1, párr. 29. (Barcelona, Espasa, 1995).

9. Se ofrece un listado impresionante en J. K. Sowards, «Erasmus and the Education of Women», *Sixteenth Century Journal* 13, nº. 4 (1982), pp. 77-89.

10. «Liberal» en el *Oxford English Dictionary* (online), 3a.

11. *Christiani matrimonii institutio*, citado por Sowards, «Erasmus», p. 87.

12. El título en latín del libro era *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (1529).

13. Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, ed. Lisa Jardine (Cambridge, Cambridge University Press, 2016), p. 77. [Hay trad. cast.: *Educación del príncipe cristiano*, Madrid, Tecnos, 2012.] En cuanto a la educación de las chicas, Erasmo se centraba en la necesidad de salvaguardar su castidad (Sowards, «Erasmus»).

14. Leon Battista Alberti, «On Painting and on Sculpture», en *The Civilization of the Italian Renaissance: A Sourcebook*, ed. Kenneth Bartlett (Toronto, University of Toronto Press, 2011), 171.

15. Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (Nueva York, Norton, 1968).

16. Antoniano ([1584] 1821), 2, pp.39-40, en Guerzoni, «Liberalitas».

17. Piccolomini (1552), citado en Guerzoni, «Liberalitas».

18. Fabrini (1547), citado en Guerzoni, «Liberalitas».

19. En una traducción del siglo XVI encontrada en la ECCO aparece como «*freeharted princes*», mientras que las versiones francesa e italiana emplean las palabras «*libérale*» y «*liberal*». En la traducción inglesa de 1724 aparece «*liberal princes*».

20. Erasmus, *Education*, 78.

21. Sobre las diferencias entre Cicerón y Maquiavelo a este respecto, véase Marcia L. Colish, «Cicero's *De Officiis* and Machiavelli's *Prince*», *Sixteenth Century Journal* 9, nº. 4 (1978), pp. 80-93.

22. *The Essays of Michael Seigneur de Montaigne Translated into English* (Londres, 1759), 3, p.153.

23. Nicolas Faret, *L'Honeste-homme, ou l'art de plaire à la cour* (París, Du Bray, 1630).

24. Isaías 32:5-8; Proverbios 11:25; Corintios 2 9:13.

25. Sermón 75 ante el rey en Whitehall, 15 de abril de 1628.

26. Richard Allestree, *The Gentleman's Calling* (Londres, 1705), pp. 58, 86.

27. El famoso sermón de Winthrop se puede encontrar en un sinfín de recursos.

28. Roger L'Estrange, *Seneca's Morals by Way of Abstract* (Cork, 1797).

29. Thomas Hobbes, *Leviathan* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996), p. 89. [Hay trad. cast: *Leviatán*, Madrid, Alianza Editorial, 2018.]; *On the Citizen* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998), pp. 21, 22, 25. [Hay trad. cast: *Del ciudadano,* Madrid, Tecnos, 2013.]; *Leviathan*, «Of the Natural Condition of Mankind»; Leviathan, p. 102; On the Citizen, p. 149.

30. El jansenismo fue un movimiento teológico del siglo XVII dentro del catolicismo que hacía hincapié en el pecado original, la depravación humana y la necesidad de la gracia divina y la predestinación.

31. Blaise Pascal, *Pensées* (París, 1670), p. 89. [Hay trad. cast: *Pensamientos*, Madrid, Alianza Editorial, 2014.]

32. Pierre Nicole, «Of Charity and Self-Love», reimpreso en Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees and Other Writings*, ed. Mark Hulliung (Indianápolis, Hackett, 1997), p. 1.

33. Jacques Esprit, *La fausseté des vertus humaines* (París, 1678), p. 487.

34. *Discourses: Translated from Nicole's Essays by John Locke with Important Variations from the Original French* (Londres, 1828), p. 172

35. John Locke, *The Reasonableness of Christianity*, en *The Works*, vol. 6 (Liberty Fund Online Library of Liberty), p. 116, http://oll.libertyfund.org/titles/loc ke-the-works-vol-6-the-reasonableness-of-christianity. [Hay trad. cast.: *La razonabilidad del cristianismo*, Madrid, Tecnos, 2017.]

36. John Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, en *The Educational Writings of John Locke*, ed. James L. Axtell (Cambridge, Cambridge University Press, 1968). [Hay trad. cast.: *Pensamientos sobre la educación*, Madrid, Akal, 2012.]

37. Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue* (Londres, 1732), p. 293.

38. George Turnbull, *Observations on Liberal Education in All Its Branches* (Londres, 1742), pp. 142, 136, 197, 141, 180, 321, 87.

39. *Dr. Johnson's Dictionary of the English Language* (Londres, 1755).

40. John Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996), p. 111.

41. Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, *A Letter Concerning Enthusiasm*, en *Characteristicks*, vol. 1 (Londres, 1732), p. 333.

42. George Turnbull, *Observations upon Liberal Education, in All Its Branches*, ed. Terrence O. Moore Jr. (Indianápolis, Liberty Fund, 2003), cap. 4. Véase también Bruce Kimball, *Orators and Philosophers: A History of the Idea of Liberal Education* (Nueva York, Teachers College Press, 1986), p. 14.

43. François de Salignac de La Mothe-Fénelon, *On the Education of Girls*, trad. Kate Lupton (Boston, 1891), pp. 96, 65, 96, 13, 12.

44. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Londres, 1776), libro 5, cap. 1, p. 302. [Hay trad. cast.: *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Madrid,Tecnos, 2017.]

45. Véase, por ejemplo, Lieselotte Steinbrügge, *The Moral Sex: Woman's Nature in the French Enlightenment* (Oxford, Oxford University Press, 1995); Ludmilla Jordanova, «Sex and Gender», en *Inventing Human Science: Eighteenth-Century Domains*, ed. Christopher Fox, Roy Porter y Robert Wokler (Berkeley, University of California Press, 1995), pp. 152-183; y Anne Vila, «"Ambiguous Beings": Marginality, Melancholy, and the *Femme Savante*», en *Women, Gender and Enlightenment*, ed. Sarah Knott y Barbara Taylor (Nueva York, Palgrave Macmillan, 2005), pp. 53-69.

46. Francis Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy* (Glasgow, 1747), p. 94.

47. *Ibid*., p. 87.

48. Jean-Baptiste Massillon, *OEuvres de Massillon* (París, 1803), 1, p. 304.

49. John Locke, *Essay Concerning Understanding*, libro 4, cap. 20. [Hay trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Barcelona, RBA, 2002.]

50. David Armitage, «John Locke, Carolina, and the "Two Treatises of Government"», *Political Theory* 32, nº. 5 (2004), pp. 602-627.

51. Nathan Bailey, *An Universal Etymological English Dictionary*, 7ª ed. (Londres, 1735).

52. Citado por Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (Nueva York, Vintage, 1993), p. 27.

53. Peter Clark, *British Clubs and Societies 1580-1800* (Oxford, Clarendon, 2000); Davis McElroy, *Scotland's Age of Improvement: A Survey of Eighteenth-Century Literary Clubs and Societies* (Pullman, Washington State University Press, 1969).

54. Nicholas Phillipson, *Adam Smith: An Enlightened Life* (New Haven, CT, Yale University Press, 2010).

55. *The Works of William Robertson: History of the Reign of the Emperor Charles V*, 12 vols. (Londres, 1812), 4, pp.82, 178, 78.

56. F. A. Brockhaus, *Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände. Conversations-Lexicon*, vol. 5, 4ª ed. (Leipzig, 1817), pp. 674-675.

57. George Washington, «Circular to the States» (2 de septiembre de 1783), citado en *The Encyclopedia of Libertariansim*, ed. Ronald Hamowy (Thousand Oaks, CA, Sage, 2008), p. 536.

58. Benigne de Bossuet, *OEuvres*, 23, p. 625, citado en Henrietta Louisa Farrer Lear, *Bossuet and His Contemporaries* (Londres, Rivingtons, 1874), p. 178.

59. John Locke, *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, ed. Mark Goldie (Indianápolis, Liberty Fund, 2010). [Hay trad. cast.: *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2012.]

60. Sobre la creencia de que las ideas de Locke no eran tan anticatólicas como se ha afirmado, véase Emile Perreau-Saussine, «French Catholic Political Thought from the Deconfessionalisation of the State to the Recognition of Religious Freedom», en *Religion and the Political Imagination*, ed. Ira Katznelson y Gareth Stedman Jones (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), pp. 150-170.

61. Samuel Wright, citado por Jörn Leonhard, *Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters* (Múnich, R. Oldernbourg Verlag, 2001), p. 118.

62. Richard Price, «Sermons on the Christian Doctrine», en *Sermons on the Security and Happiness of a Virtuous Course, on the Goodness of God, and the Resurrection of Lazarus, to which Are Added, Sermons on the Christian Doctrine* (Boston, E. W. Weld and W. Greenough, 1794), p. 175.

63. William Paley, *Principles of Moral and Political Philosophy* (1785).

64. «From George Washington to Roman Catholics in America, c.15 March 1790», *Founders Online*, https://founders.archives.gov/documents/Washington/05-05-02-0193.

65. «From George Washington to the Hebrew Congregation in Newport, Rhode Island, 18 August 1790», *Founders Online*, https://founders.archives.gov/documents/Washington/05-06-02-0135.

66. Eric Carlsson, comunicación personal, 2015.

67. Esto no le impidió adherirse al hermetismo. Sobre ello, véase Peter Reill, «Between Theosophy and Orthodox Christianity: Johann Salomo Semler's Hermetic Religion», en *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others*, ed. Olav Hammer y Kocku von Stuckrad (Leiden, Brill, 2007), pp. 157-180.

68. *General Repository and Review* (1812).

69. John A. Buehrens, *Universalists and Unitarians in America: A People's History* (Boston, Skinner House, 2011).

70. Mr. Pratt, *Liberal Opinions; or, The History of Benignus*, vol. 1 (Londres, 1783), 2.

71. Alan Heimert, *Religion and the American Mind* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1968), pp. 50, 169, 211.

72. Charles Chauncy, *Enthusiasm Described and Caution'd Against* (Boston, 1742).

73. Benjamin Whichcote, *The Works of the Learned Benjamin Whichcote*, vol. 2 (Aberdeen, 1751), p. 128.

74. Jean-Jacques Rousseau, *First* y *Second Discourses*; la cita proviene del *Second Discourse*.

75. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, ed. Duncan Forbes (Edimburgo, Edinburgh University Press, 1966), pp. 217-220.

76. *Ibid*., pp. 217-220.

77. Véase, por ejemplo, Karl Koppman, ed., *Die Recesse und andere Akten der Hansetage*, 8 vols. (Leipzig, 1870-1897), donde el rey inglés ha «liberaliter donatam et concessam».

78. Véase, por ejemplo, Joseph Lathrop, «A Sermon on a Day Appointed for Publick Thanksgiving», en *Political Sermons of the American Founding Era, 1730-1805*, ed. Ellis Sandoz (Indianápolis, Liberty Fund, 1998), p. 870: «Las cartas reales otorgadas primero a las colonias estadounidenses, sobre todo a las de Nueva Inglaterra, eran de las más liberales y estaban totalmente conformes con sus ideas y deseos».

79. Carta a su editor, citado por Dennis Carl Rasmussen, *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau* (University Park, Pennsylvania State University Press, 2008), p. 99.

80. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, vol. 1 (1776; Chicago, University of Chicago Press, 1977), iv, v, pp. 47, 388, 75, 76, 77, 208, 250.

81. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), vi, ii. 3.3. [Hay trad. cast.: *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.]

82. *Ibid*. (versión de 2016), p. 288.

83. Smith, *Wealth of Nations*, p. 519.

84. *Ibid*., p. 161. Véase Dennis C. Rasmussen, «Adam Smith on What Is Wrong with Economic Inequality», *American Political Science Review* 110, nº. 2 (2016), pp. 342-352.

85. Samuel Cooper, «A Sermon on the Day of the Commencement of the Constitution» (1780), en Sandoz, *Political Sermons of the American Founding Era*, 1, pp. 644, 655.

86. Ezra Stiles, «The United States Elevated to Glory and Honor», https://digitalcommons.unl.edu/etas/41/
.

87. Joseph Lathrop, «Sermon on a Day Appointed for Public Thanksgiving», en *Political Sermons of the Founding Era*, vol. 1, ed. Ellis Sandoz (Indianápolis, Liberty Fund, 1998), p. 871.

88. David Ramsay, *The History of the American Revolution*, vol. 1 (1789), p. 357.

89. David Armitage, *Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840* (Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010), 5n15.

90. En Alemania, el debate sobre las constituciones tuvo lugar algo más tarde que en otros lugares. Véase también Joyce Appleby, «America as a Model for the Radical French Reformers of 1789», *William and Mary Quarterly* 28, nº. 2 (1971), pp. 267-286.

91. Levi Hart de Preston, Connecticut, citado por Jonathan Sassi, *A Republic of Righteousness: The Public Christianity of the Post-revolutionary New England Clergy* (Nueva York, Oxford University Press, 2001), p. 58.

92. John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks* (Aalen, Scientia, 1986), p. 294, citado por Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter-history* (Nueva York, Verso, 2011), p. 11.

93. Christopher L. Brown, *Moral Capital: Foundations of British Abolitionism* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012).

94. Arthur Zilversmit, *First Emancipation: The Abolition of Slavery in the North* (Chicago, University of Chicago Press, 1967), p. 132; Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery: 1776-1848* (Nueva York, Verso, 2011), p. 118; Losurdo, *Liberalism*, p. 59.

95. *Pennsylvania Journal*, 4 de abril de 1781.

96. Edmund Burke, *The Works: A New Edition*, 16 vols. (Londres, Rivington, 1826), 3, p. 54, citado por Losurdo, *Liberalism*, p. 37.

97. Abigail Adams a John Adams, 31 de marzo de 1776, *Founders Online*, https://founders.archives.gov/documents/Adams/04-01-02-0241.

98. Abigail Adams a Mercy Otis Warren, 27 de abril de 1776, *Founders Online*, https://founders.archives.gov/documents/Adams/04-01-02-0257.

99. Noah Webster, *On the Education of Youth in America*, citado en *Readings in American Educational Thought: From Puritanism to Progressivism*, ed. Andrew Milson, Chara Bohan, Perry Glanzer y J. Wesley Null (Charlotte, Information Age, 2004), p. 106.

1. Lafayette había luchado a las órdenes de Washington en la guerra de Independencia de Estados Unidos y era un gran admirador de la Constitución estadounidense. Le complacía informarle de que los franceses, que habían vivido durante siglos sometidos a una monarquía absoluta opresiva, estaban listos para adoptar un sistema de gobierno liberal similar al de Estados Unidos.

2. *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*..., nueva ed. (París, 1771), p. 508.

3. Por ejemplo, la carta citada anteriormente y la carta al president del Congreso, marqués de Lafayette, *Memoirs*, 1, p. 286.

4. Germaine de Staël, *On Germany* (1810). [Hay trad. cast.: *Alemania*, Barcelona, Planeta, 2003.]

5. Richard Price, «A Discourse on the Love of Our Country» (Londres, 1790), p. 20.

6. *The Correspondence of the Revolution Society in London, with the National Assembly* (Londres, 1792), p. 157.

7. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J.G.A. Pocock (Indianápolis, Hackett, 1987), 70, 163, 70, 69.

8. *Ibid*., pp. 70, 33, 34, 66, 70.

9. Véase, por ejemplo, *A New Catechism for the Use of the Swinish Multitude* (1792).

10. Catherine Macaulay, *Observations on the Reflections of the Right Hon Edmund Burke on the Revolution in France* (Londres, 1791), pp. 38-39.

11. Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men*, ed. Sylvana Tomaselli (1790; Cambridge, Cambridge University Press, 2003), p. 16.

12. Thomas Paine, *Rights of Man, Being an Answer to Mr. Burke's Attack* (1791).

13. Germaine de Staël, *Considerations on the Principal Events of the French Revolution*, ed. Aurelian Craiutu (Indianápolis, Liberty Fund, 2008), pp. 493, 190.

14. Joseph de Maistre, *Considerations on France*, ed. Richard Lebrun (Cambridge, Cambridge University Press, 2003), p. 41.

15. *Des réactions politiques*, en *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*, ed. Philippe Raynaud (París, Flammarion, 1988), pp. 111, 115, 118. Véase K. Stephen Vincent, *Benjamin Constant and the Birth of French Liberalism* (Nueva York, Palgrave Macmillan, 2011), pp. 76-77, y «Benjamin Constant, the French Revolution, and the Origins of French Romantic Liberalism», *French Historical Studies* 23, nº. 4 (2000), pp. 607-637.

16. Citado por Aurelian Craiutu, *A Virtue for Courageous Minds: Moderation in French Political Thought, 1748-1830* (Princeton, Princeton University Press, 2012), p. 178.

17. Mona Ozouf, «La Révolution française et la formation de l'homme nouveau», en *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, ed. Mona Oouf (París, Gallimard, 1989), pp. 116-145.

18. Madame de Staël, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fondre la république en France* (París, Libraire Fischbacher, 1906), pp. 10, 146, 279.

19. Citado por John C. Isbell, *The Birth of European Romanticism: Truth and Propaganda in Staël's* De l'Allemagne, *1810-1813* (Cambridge, Cambridge University Press, 1994), p. 131.

20. Benjamin Constant, *De Madame de Staël et de ses ouvrages*, en *Portraits, mémoires, souvenirs* (París, 1992), p. 222.

21. Kurt Klooke, *Benjamin Constant: une biographie intellectuelle* (Ginebra, Droz, 1984); J. Lee, «The Moralization of Modern Liberty» (tesis doctoral, University of Wisconsin-Madison, 2003); y Helena Rosenblatt, *Liberal Values: Benjamin Constant and the Politics of Religion* (Cambridge, Cambridge University Press, 2008).

22. Benjamin Constant, «De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier», en *OEuvres complètes de Benjamin Constant*, vol. 1 (Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1998), p. 380.

23. Citado en Rosenblatt, *Liberal Values*, p. 72.

24. Howard Brown, «From Organic Society to Security State: The War on Brigandage in France, 1797-1802», *Journal of Modern History* 69, nº. 4 (1997), pp. 661-665.

25. Otro fue Adrien Lamourette. Véase David Sorkin, *The Religious Enlightenment* (Princeton, Princeton University Press, 2011). Hubo muchos en España, las Américas españolas, Italia y otros países. Sobre Grégoire, véase Alyssa Goldstein Sepinwall, *The Abbé Grégoire and the French Revolution: The Making of Modern Universalism* (Berkeley, University of California Press, 2005).

26. *Annales de la religion*, vol. 1 (1795), p. 15, y vol. 15 (1802), p. 359.

27. Napoléon Bonaparte, *Correspondances de Napoléon 1er*, vol. 6 (París, Plon, 1862), pp. 5-6.

28. Citado por Guillaume de Bertier de Sauvigny, «Liberalism, Nationalism, Socialism: The Birth of Three Words», *Review of Politics* 32 (1970), pp. 151-152.

29. En una carta del 24 de julio de 1797, citada por Julia von Leyden Blennerhassett en *Madame de Staël, Her Friends, and Her Influence in Politics and Literature*, vol. 3, trad. Jane Eliza Gordon Cumming (1889; Cambridge, Cambridge University Press, 2013), p. 429.

30. El marqués de Lafayette a Thomas Jefferson, 21 de junio de 1801, *Founders Online*, http://founders.archives.gov/documents/Jefferson/01-34-02-0318.

31. Madame de Staël, *Considerations*, p. 422.

32. Discurso a los sacerdotes de Milán, 5 de junio de 1800, en *In the Words of Napoleon*, ed. R. M. Johnston (Barnsley, Frontline Books, 2015).

33. Citas de Jörn Leonhard, *Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters* (Múnich, R. Oldernbourg Verlag, 2001), pp. 208-224.

34. Citado por H. C. Barnard, *Education and the French Revolution* (Cambridge, Cambridge University Press, 2009), p. 218.

35. En su tratado contra Napoleón «The Spirit of Conquest and Usurpation» de 1814.

36. Una palabra utilizada por primera vez en 1816 según Berke Vardar, *Structure fondamentale du vocabulaire social et politique en France de 1815 à 1830* (Estambul, 1973).

37. Melvin Richter, «Tocqueville and the French Nineteenth Century Conceptualizations of the Two Bonapartes and Their Empires», en *Dictatorship in History and Theory: Bonapartism, Caesarism and Totalitarianism*, ed. P. R. Baehr y Melvin Richter (Cambridge, Cambridge University Press, 2004), pp. 83-102, 84. Más información en el capítulo 5.

38. Jean-Baptiste Say, *Traité d'économie politique*, 4ª ed., vol. 1 (París, 1819), p. 197.

39. *Ibid*., p. 298. Véase Philippe Steiner, «Jean-Baptiste Say et les colonies ou comment se débarrasser d'un héritage intempestif», *Cahiers d'économie politique* 27-28 (1996), pp. 153-173; y Jennifer Sessions, *By Sword and Plow: France and the Conquest of Algeria* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 2015).

40. François-Louis-Auguste Ferrier, *Du Gouvernement considéré dans ses rapports avec le commerce* (París, Perlet, 1805), pp. 14-15, 37.

41. *Ibid*., p. 26.

42. Lettres de Ferrier à Fiévée, 5 y 20 de junio de 1816, en *Correspondance de Joseph Fiévée et de François Ferrier (1803-1837)*, ed. Etienne Hofmann (Berna, Peter Lang, 1994), pp. 138, 142.

43. Benjamin Constant, «The Spirit of Conquest and Usurpation», en *Political Writings*, ed. Biancamaria Fontana (Cambridge, Cambridge University Press, 1993), pp. 118, 126, 122, 121.

44. Citado en E. E. Y. Hales, *Napoleon and the Pope* (Londres, 1962), pp. 89-90.

45. Charles de Villers, *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther. Ouvrage qui...* (París, 1804), citado en Rosenblatt, *Liberal Values*, pp. 102-104.

46. Sobre Suecia, véanse las investigaciones pioneras de Arthur Thomson, «"Liberal": Några anteckningar till ordets historia», en *Festskrift tillägnad Theodor Hjel mqvist på sextiårsdagen den 11 april 1926* (Lund, Carl Bloms Boktryckeri, 1926), pp. 147-191. Sobre España, véanse las numerosas publicaciones de Javier Fernández Sebastián.

47. Madame de Staël, *De l'Allemagne*, vol. 1, ed. Simone Balayé (París, Garner-Flammarion, 1968), p. 73. [Hay trad. cast.: *Alemania*, Barcelona, Planeta, 2003.]

48. Jaime Rodríguez, *The Independence of Spanish America* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998).

49. Ignacio Fernández Sarasola, «La proyección europea e iberoamericana de la Constitución de 1812», en *La Constitución de Cádiz. Origen, contenido y proyección internacional* (Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011), pp. 271-336.

50. Jaime E. Rodríguez O., «Introducción», en *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*, ed. Jaime E. Rodríguez O. (Madrid, Fundación Mapfre Tavera, 2005), p. 16.

51. Rodríguez, *Independence*, p. 105.

52. Harro M. Höpfl, «Isms», *British Journal of Political Science* 13, nº. 1 (1983), pp. 1-17.

53. Citado por Javier Fernández Sebastián, «"Friends of Freedom": First Liberalisms in the Iberian Atlantic», en *In Search of European Liberalisms*, ed. Javier Fernández Sebastián, Jörn Leonhard y Michael Freeden (Nueva York, Berghahn Books, 2018).

54. «Déclaration de Saint-Ouen», reimpreso en *La monarchie impossible: Les Chartes de 1814 et de 1830* (París, Gallimard, 1994), p. 90.

55. Constant a Lafayette, 1 de mayo de 1815, en Lafayette, *Memoirs*, 5, p. 423.

56. Benjamin Constant, *Principles of Politics Applicable to All Governments*, en Fontana, *Political Writings*, pp. 175, 179. [Hay trad. cast.:. *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Katz Editores, 2010.]

57. L’abbé Rauzan, «Toute constitution est un régicide» (abril de 1814), en René Rémond, *La Droite en France de 1815 à nos jours: Continuité et diversité d’une tradition politique* (París, Aubier Editions Montaigne, 1954), p. 36.

58. «Des élections, du ministère, de l'esprit public et du parti libéral en France», *La Minerve* 4, n°. 1 (diciembre de 1818), pp. 379-384.

59. *La Minerve française* 14, n°. 1 (4-5 de noviembre de 1818), pp. 14-22. El artículo fue reeditado en 1819 en el *Cours de politique constitutionelle*, 3, pp.53-58.

60. Citado en María Luisa Sánchez-Mejía, «La Inquisición contra el liberalismo. El Expediente de Calificación de los *Principes de Politique* de Benjamin Constant», *Cuadernos dieciochistas* 14 (2013), pp. 283-303, 286.

61. Louis de Bonald, «Sur les langues», en *OEuvres de M. de Bonald* (Bruselas, La Société Nationale, 1845), 7, p. 455.

62. *La Quotidienne*, 23 de agosto de 1814, p. 3.

63. *Les Idées libérales*, en *Le nouvelliste français ou recueil choisi de mémoires*, n°. 12 (Pesth, 1815), p. 277.

64. Las reformas están bien descritas en Brendan Simms, *The Struggle for Mastery in Germany, 1779-1850* (Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1988).

65. Un texto de 1814 citado por Rudolf Vierhaus, «Liberalismus», en *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 3, ed. Reinhart Koselleck, Otto Bruner y Werner Conze (Stuttgart, 1972-1993).

66. «What does liberal mean?», en el primer número de *Neue Alemannia* de 1816.

67. Según *Revolutions-Almanach*, las reformas estaban poniendo en circulación nuevas palabras que las volvían «sagradas» y les daban un «sentido mágico». Vierhaus, «Liberalismus», p. 741.

68. Discurso de Castlereagh, 15 de febrero de 1816, en *Hansard First Series: 1803-1820*, vol. 37, p. 602, citado en Leonhard, *Liberalismus*, p. 236.

69. Andrew Robertson, *The Language of Democracy: Political Rhetoric in the United States and Britain, 1790-1900* (Charlottesville, University of Virginia Press, 2005), p. 62.

70. *Edinburgh Review* 24, nº. 48 (noviembre de 1814-febrero de 1815), p. 529.

71. *Ibid*.; artículos posteriores utilizan la palabra «liberal» repetidamente para referirse a la política francesa, a veces en cursiva.

72. Una búsqueda rápida en la base de datos de America's Historical Newspapers arrojó las siguientes referencias a «partidos liberales» o políticos en Francia. *Columbian Centinel*, 1 de noviembre de 1817, 2; *Centinel of Freedom*, 26 de mayo de 1818, 2; *Weekly Aurora*, 14 de septiembre de 1818, 240; *Columbian Centinel*, 26 de diciembre de 1818, 2; *National Gazette*, 29 de abril de 1820, 2; *Baltimore Patriot*, 10 de octubre de 1822, 2; *Daily National Intelligencer*, 12 de octubre de 1822, 2; *National Gazette*, 25 de noviembre de 1824, 1.

73. Metternich a Gentz, 23 de abril de 1819, citado por Vierhaus, «Liberalismus».

74. Citado en Guillaume de Bertier de Sauvigny, *La Restauration* (París, Hachette, 1997), p. 168.

75. André Vissieux, *Essay on Liberalism; Being an Examination of the Nature and Tendency of the Liberal Opinions; with a View of the State of Parties on the Continent of Europe* (Londres, Pewtress, Low, and Pewtress, 1823), p. 103.

76. Christopher Bayly, «Rammohan Roy and the Advent of Constitutional Liberalism in India, 1800-1830», *Modern Intellectual History* 4 (2007), pp. 25-41; y *Recovering Liberties: Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire* (Cambridge, Cambridge University Press, 2011), pp. 50-60.

77. Ignacio Fernández Sarasola, «European Impression of the Spanish Constitution of Cadiz», *Forum historiae iuris*, http://fhi.rg.mpg.de/es/2016-09-sarasola/.

78. La primera edición se tituló *Collection complète des ouvrages publiés sur le Gouvernement représentatif et la Constitution actuelle de la France formant une espèce de Cours de Politique constitutionnelle, par M. Benjamin de Constant*.

79. Maurizio Isabella, *Risorgimento in Exile: Italian Emigres and the Liberal International in the Post-Napoleonic Era* (Oxford, Oxford University Press 2009).

80. Rodríguez, *Independence*, p. 193.

81. C. J. Gilliard, *Réflexions sur les sociétés secrètes et les usurpations. Première partie: Ecueils et dangers des sociétés secrètes*, tomo 2 (Arbois, 1823), pp. 444-445.

82. Lafayette a Jefferson, 20 de julio de 1820, en Gilbert Chinard, ed., *The Letters of Lafayette and Jefferson* (Baltimore, 1929), pp. 398-399.

83. Achille de Vaulabelle, *Histoire des deux Restorations*, 10 vols. (París, 1952), 6, pp. 283-324; véase también Lafayette, *Memoirs*, 6, pp.153.

84. *Morning Chronicle*, 7 de noviembre de 1822.

85. Vissieux, *Essay on Liberalism*, pp. viii, 6, 5.

86. *Monthly Censor* 2 (1823), p. 487. Véase Guillaume de Bertier de Sauvigny, «Libéralisme. Aux origines d'un mot», *Commentaire*, nº. 7 (1979), pp. 420-424; D. M. Craig, «The Origins of "Liberalism" in Britain: The Case of *The Liberal*», *Historical Research* 85, nº. 229 (2012), pp. 469-487; Daisy Hay, «Liberals, Liberales and *the Liberal*», *European Romantic Review* 19 (2008), pp. 307-320.

87. *Blackwood's Magazine* 13 (1823), p. 110.

88. Véase G. I. T. Machin, «Resistance to Repeal of the Test and Corporation Acts, 1828», *Historical Journal* 22, nº. 1 (1979), pp. 115-139; véase también Craig, «Origins of "Liberalism"».

89. *La Macédoine libérale* (París, 1819).

90. Sobre los comentarios de Mill, véase su *Essays on French History and Historians*, en *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 20, ed. John M. Robson (Toronto, University of Toronto Press, 1985), p. 109, http://oll.libertyfund.org/titles/235.

91. Charles Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853* (New Haven, CT, Yale University Press, 1968).

92. Robert Alexander, *Re-writing the French Revolutionary Tradition* (Cambridge, Cambridge University Press, 2003).

93. Louis de Bonald, «De l'esprit de corps et de l'esprit de parti», en *Oeuvres de M. de Bonald* (Bruselas, La Société nationale, 1845), 8, p.309.

94. Auguste Levasseur, *Lafayette en Amérique en 1824 et 1825 ou Journal d'un voyage aux Etats-Unis* (París, 1829), 1, p. 440.

95. Citado en Robert Bigler, *The Politics of German Protestantism: The Rise of the Protestant Church Elite in Prussia, 1815-1848* (Berkeley, University of California Press, 1972), pp. 96, 101.

96. Wilhelm Traugott Krug, *Geschichtliche Darstellung des Liberalismus alter und neuer Zeit* (Leipzig, 1823), pp. 65, 103, ix, 83, vii, 148.

97. Yun Kyoung Kwon, «When Parisian Liberals Spoke for Haiti: French Antislavery Discourses on Haiti under the Restoration, 1814 -30», *Atlantic Studies: Global Currents* 8, nº. 3 (2011), pp. 317-341.

98. «De M. Dunoyer et de quelques-uns de ses ouvrages», en Benjamin Constant, *Mélanges de littérature et de politique* (París, 1829), pp. 128-162.

99. Citado por Kwon, «When Parisian Liberals Spoke», p. 326.

100. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776; Chicago, University of Chicago Press, 1977), libro. 1, cap. 11, p. 278.

101. David Todd, *L'identité économique de la France. Libre-échange et protectionnisme, 1814-1851* (París, Grasset, 2008), p. 75.

102. Citado por Philippe Steiner, «Jean-Baptiste Say, la société industrielle et le libéralisme», en *La pensée libérale. Histoire et controverses*, ed. Gilles Kévorkian (París, Ellipses, 2010), pp. 105-132.

103. *Monthly Magazine* 6 (julio de 1796), pp. 469-470.

104. Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792; Oxford, Oxford University Press, 2009), p. 134.

105. Madame de Staël, *De la littérature*, ed. Gérard Gengembre y Jean Goldzink (París, Flammarion, 1991), p. 336. [Hay trad. cast.: *La literatura y su relación con la sociedad*, Córdoba, Berenice, 2015.]

106. Louis de Bonald, *Du divorce considéré au XIXe siècle relativement à l'état public de la société* (París, Le Clere, 1801), pp. 5, 193, citado por Joan De Joan, *Tender Geographies: Women and the Origins of the Novel in France* (Nueva York, Columbia University Press, 1991), p. 262.

107. Claire Goldberg Moses, *French Feminism in the 19th Century* (Albany, State University of New York Press, 1985), p. 6.

108. *Preuves frappantes de l'imminence d'une seconde révolution* (París, 1827).

109. *Avis à tous les bons français. Catéchisme antilibéral. Projets impies, immoraux et anarchiques du libéralisme* (Marsella, M. Olive, s.f.), iij.

1. C. A. Bayly, «Liberalism at Large: Mazzini and Nineteenth-Century Indian Thought», en *Giuseppe Mazzini and the Globalisation of Democratic Nationalism, 1830-1920*, editado por C. A. Bayly y Eugenio F. Biagini (Oxford, Oxford University Press, 2008), pp. 355-374.

2. Citado por F. B. Smith, «Great Britain and the Revolutions of 1848», *Labour History*, nº. 33 (noviembre de 1977), p. 846.

3. A. Thiers, *La Monarchie de 1830* (Berlín, 1832), pp. 150, 118.

4. François Guizot, *Histoire parlementaire de France, Recueil complet de discours prononcés dans les chambres de 1819 à 1848*, vol. 4 (París, 1863), p. 381.

5. Discurso pronunciado el 13 de marzo de 1834, citado por Pierre Rosanvallon, *La Démocratie inachevée* (París, Gallimard, 2000), p. 115.

6. Étienne Cabet, *Révolution de 1830, et situation présente* (París, Gallica, 1833).

7. John Stuart Mill, *Autobiography*, en *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 1: *Autobiography and Literary Essays*, ed. John M. Robson y Jack Stillinger (Toronto, University of Toronto Press, 1981), http://oll.libertyfund.org/titles/242.

8. «Prospects of France, I», *Examiner*, 19 de septiembre de 1830, pp. 594-595, en *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 22, ed. Ann P. Robson y John M. Robson (Toronto, University of Toronto Press, 1986), http://oll.libertyfund.org/titles/256.

9. #85, «French News», *Examiner*, 13 de febrero de 1831, p. 106, y «The Prospects of France», *Examiner*, 10 de abril de 1831, pp. 225-26, en *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 22, ed. Ann P. Robson y John M. Robson (Toronto, University of Toronto Press, 1986), http://oll.libertyfund.org/titles/256.

10. *Easton Gazette*, 3 de marzo de 1832, p. 3; *Charleston Courier*, 14 de abril de 1831, p. 2; *Daily Picayune*, 13 de abril de 1839, p. 2.

11. «Liberal, Liberalismus», en *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften*, vol. 9 (Altona, Verlag von Johann Friedrich Hammerich, 1840), pp. 713-730.

12. Citado en Dieter Langewiesche, *Liberalism in Germany*, trad. Christiane Bannerji (Princeton, Princeton University Press, 2000), p. 12.

13. Citado por Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, p. 123n1.

14. Thomas Jefferson a William Short, 8 de enero de 1825, *Founders Online*, https://founders.archives.gov/documents/Jefferson/98-01-02-4848.

15. *Encyclopedia Americana. A Popular Dictionary of Arts, Sciences, Literature*, vol. 7 (Filadelfia, 1831), p. 533.

16. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, vol. 2, libro 2, e introducción. [Hay trad. cast.: *La democracia en América*, Alianza Editorial, 2017.]

17. Aurelian Craiutu y Jeremy Jennings, «The Third "Democracy": Tocqueville's Views of America after 1840», *American Political Science Review* 98, nº. 3 (2004), pp. 391-404.

18. Nadia Urbinati, «Giuseppe Mazzini's International Political Thought», introducción a *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building, and International Relations*, ed. Stefano Recchia y Nadia Urbinati, trad. Stefano Recchia (Princeton, Princeton University Press, 2009), p. 3.

19. Citado por Denis Mack Smith, *Mazzini* (New Haven, CT, Yale University Press, 1994), p. 24.

20. John Morley, *The Life of William Ewart Gladstone* (Londres, 1903), libro 10, p. 478; Morley, *The Works of John Morley*, vol. 1 (Londres, 1921), p. 223.

21. John Stuart Mill a Peter Alfred Taylor, 22 de agosto de 1870, en *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 17, ed. Francis E. Mineka y Dwight N. Lindley (Toronto, University of Toronto Press, 1972), 1759, http://oll.libertyfund.org/titles/254.

22. *Staats-Lexikon* (1834): 1, p. xxi.

23. Citado por F. Gunther Eyck, «English and French Influence on German Liberalism before 1848», *Journal of the History of Ideas* 18, nº. 3 (1957), p. 314.

24. Citado por Thomas P. Neill, *The Rise and Decline of Liberalism* (Milwaukee, Bruce, 1953), p. 151.

25. Robert Owen, *Millennial Gazette*, nº. 11 (1857), p. 58.

26. *New Moral World; or, Gazette of the Universal Community Society of Rational Religionists*, vol. 6 (Leeds, 1839), p. 673.

27. Cabet, *Révolution de 1830*, pp. 362, 547.

28. «De la philosophie et du christianisme» (1832) y «La Carrosse de M. Aguado» (1847).

29. Victor Considérant, *Principes du socialisme suivie du procès de la démocratie pacifique* (París, 1847), p. 16.

30. Friedrich Engels, «Outlines of a Critique of Political Economy», en *The Young Hegelians*, ed. L. T. Stepelevich (Nueva York, Cambridge University Press, 1983), pp. 278-284.

31. Arthur Bestor, «The Evolution of the Socialist Vocabulary», *Journal of the History of Ideas* 9, 3 (1948), pp. 259-302; y Gregory Claeys, «"Individualism", "Socialism" and "Social Science": Further Notes on a Conceptual Formation 1800-1850», *Journal of the History of Ideas* 47, nº. 1 (1986), pp. 81-93.

32. Véase, por ejemplo, Frédéric Bastiat, *Sophismes économiques* (París, Guillaumin, 1846), p. 139.

33. *Journal des économistes* 8 (abril-julio de 1844), p. 60; 4 (diciembre de 1842-marzo de 1843), p. 260.

34. Cobden, citado por Anthony Howe, *Free Trade and Liberal England, 1846-1946* (Oxford, Clarendon, 1997), p. 119.

35. *Discours parlementaires de M. Thiers*, 16 vols., ed. M. Calmon (París, 1879-1889), 9, pp. 139-143.

36. Citado por Dennis Sherman, «The Meaning of Economic Liberalism in Mid-Nineteenth Century France», *History of Political Economy* 6, nº. 2 (1974), p. 185.

37. Frédéric Bastiat, «À Messieurs les électeurs de l'arrondissement de Saint-Séver», en *OEuvres complètes de Frédéric Bastiat* (París, Guillaumin et Cie, 1855), 1, p. 464.

38. Louis Blanc, *Louis Blanc on the Working Classes: With Corrected Notes, and a Refutation of His Destructive Plan*, trad. James Ward (Londres, 1848), p. 223.

39. Véase, por ejemplo, Louis Blanc, *The History of Ten Years; or, France under Louis Philippe*, trad. Walter Kelly (Filadelfia, Lea & Blanchard, 1848), pp. 83, 19.

40. Tocqueville, *Democracy in America*, vol. 2, libro 3, cap. 7; libro 4, cap. 7; y *Memoir on Pauperism*, ed. y trad. Seymour Drescher (Londres, IEA, 1917), pp. 36, 16. [Hay trad. cast.: *Memoria sobre el pauperismo*, Madrid, Tecnos, 2003.]

41. Jonathan Riley, introducción a John Stuart Mill, *Principles of Political Economy and Chapters on Socialism*, ed. Jonathan Riley (Oxford, Oxford University Press, 2008).

42. Mill, *Principles of Political Economy*, libro 5, cap. 11, p. 335; cap. 1, pp. 161, 162, 165. [Hay trad. cast.: *Principios de economía política*, Madrid, Síntesis, 2008.]

43. Mark Donoghue, «The Early Economic Writings of William Thomas Thornton», *History of Political Economy* 39, nº. 2 (2007), pp. 209-252.

44. J. R. McCulloch, *Principles of Political Economy*, 5ª ed. (Edimburgo, Charles Black, 1864), pp. 187-188.

45. David Roberts, *The Victorian Origins of the British Welfare State* (New Haven, CT, Yale University Press, 1960), p. 81.

46. William Leggett, «The Natural System», p. 179, y «The Legislation of Congress», p. 20, ambos en *Democratick Editorials: Essays in Jacksonian Political Economy* (1834), http://oll.libertyfund.org/titles/leggett-democratick-editorials-essays-in-jacksonian-political-economy.

47. Francis Lieber, citado en *The Progressive Evolution in Politics and Political Science: Transforming the American Regime*, ed. John Marini y Ken Masugi (Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2005), pp. 227-228.

48. Francis Lieber, *Manual of Political Ethics: Designed Chiefly for the Use of Colleges*, 2ª ed. (Boston, 1847), p. 347.

49. Rudolf Walther, «Economic Liberalism», trad. Keith Tribe, *Economy and Society* 13, nº. 2 (1984), pp. 178-207.

50. Steven Lukes, «The Meanings of "Individualism"», *Journal of the History of Ideas* 32, nº. 1 (1971), p. 54.

51. Citado por Donald Rohr, *The Origins of Social Liberalism in Germany* (Chicago, University of Chicago Press, 1963), p. 130.

52. Rohr, *Origins*, p. 127, ofrece un listado de las intervenciones públicas necesarias.

53. «Eigenthum», *Das Staatslexikon*, 2ª ed., ed. Karl von Rotteck y Karl Welcker (1846), 4, pp. 211-217. Sobre otras políticas intervencionistas defendidas por Rotteck, véase Rohr, *Origins*, pp. 110-111.

54. Marwan Buheiry, «Anti-colonial Sentiment in France during the July Monarchy: The Algerian Case» (tesis doctoral, Princeton University, 1973), p. 230.

55. T. P. Thompson, «East India Trade», *Westminster Review* 14 (enero de 1831), p. 101; véase también «The British in India», *Westminster Review* 4 (octubre de 1825), pp. 265-266.

56. Bernard Semmel, *The Rise of Free Trade Imperialism: Classical Political Economy, the Empire of Free Trade and Imperialism 1750-1850* (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), p. 154.

57. Anna Gambles, *Protection and Politics in Conservative Economic Discourse, 1815-1852* (Suffolk, Boydell Press, 1999), p. 241.

58. Tocqueville, citado por Melvin Richter, «Tocqueville on Algeria», *Review of Politics* 25, nº. 3 (1963), p. 379.

59. J.-J. O. Pellion, «Alger-Algérie», en *Dictionnaire politique; Encyclopédie du langage et de la science politiques* (París, Pagnerre, 1842), p. 48.

60. Citado en Semmel, *Rise*, p. 148.

61. John Stuart Mill, *Principles of Politics*, ed. Jonathan Riley (Oxford, Oxford University Press, 2008), p. 119.

62. Jean-Baptiste Say, *De l'Angleterre et les Anglais* (París, 1815), p. 55.

63. Jennifer Sessions, *By Sword and Plow: France and the Conquest of Algeria* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 2015), p. 179.

64. John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), cap. 1.

65. Citado en Helena Rosenblatt, *Liberal Values: Benjamin Constant and the Politics of Religion* (Cambridge, Cambridge University Press, 2008), *p.* 203.

66. *L'Avenir*, 3 de enero de 1831.

67. J.-C.-L. Simonde de Sismondi, *Epistolario*, vol. 3, ed. Carlo Pelligrini (Florencia, La nuova Italia, 1933-1975), #437, 123.

68. «Kirschenverfassung, katholische», *Staats-Lexikon* (1840): 9, pp. 310-327; Friedrich Kolb, «Klöster», *Staats-Lexikon* (1840): 9, pp. 416-451; S. Jordan, «Jesuiten», *Staats-Lexikon* (1839): 8, pp. 437-538, 538; citado por Bigler, *Politics of German Protestantism*, p. 194; Andreas Buchner, «Religion», *Staats-Lexikon* (1848): 11, p. 475.

69. «Heilige Schriften des neuen Testaments», *Staats-Lexikon* (1847): 6, p. 668; Gotllieb Christian Abt, «Atheismus», *Staats-Lexikon* (1845): 1, pp. 755, 752, 754.

70. *Andrew Gould, Origins of Liberal Dominance: State, Church and Party in Nineteenth-Century Europe* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999), *p.* 75.

71. No estoy segura de si ya se llamaban a sí mismos «judíos liberales». El primer uso del término que he encontrado es en la octava carta de Roma y Jerusalén de Moses Hess, de 1862, donde habla de «círculos liberales de judíos alemanes», «judío liberal» y «cristiano liberal». Véase http://www.zionismisrael.com/zionism_documents.htm.

72. Dagmar Herzog, https://www.ohio.edu/chastain/rz/strg.htm, e *Intimacy and Exclusion: Religious Politics in Baden 1803-1849* (Princeton, Princeton University Press, 1996), p. 117.

73. El antisemitismo liberal alemán se explora en Marcel Stoeltzer, *The State, the Nation and the Jews: Liberalism and the Anti-Semitism in Bismarck's Germany* (Lincoln, University of Nebraska Press, 2008).

74. Malcolm Chase, *Chartism: A New History* (Manchester, Manchester University Press, 2007).

75. Étienne Cabet, *Le vrai Christianisme suivant Jésus Christ* (París, 1846); Edward Berenson, *Populist Religion and Left-Wing Politics in France* (Princeton, Princeton University Press, 1984).

76. Giuseppe Mazzini, «On the Duties of Man» (Londres, 1862).

1. William Fortescue, «Morality and Monarchy: Corruption and the Fall of the Regime of Louis-Philippe in 1848», *French History* 16, nº. 1 (2002), pp. 83-100.

2. Mill, citado por Georgios Varouxakis, «French Radicalism through the Eyes of John Stuart Mill», *History of European Ideas* 30 (2004), p. 450.

3. John Stuart Mill, «Vindication of the French Revolution of February 1848», en *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 20, ed. John M. Robson (Toronto, University of Toronto Press, 1985), p. 325, http://oll.libertyfund.org/titles/235.

4. Citado en Eugene Curtis, *The French Assembly of 1848 and American Constitutional Doctrine* (Nueva York, Columbia University, 1918), p. 83.

5. Citado por David Barclay, *Frederick William IV and the Prussian Monarchy 1840-1862* (Oxford, Oxford University Press, 1995), p. 134.

6. Citado por Tim Chapman, *The Risorgimento: Italy, 1815-1871* (Humanities e-books, 2010), p. 42.

7. *Journal des Débats*, citado por John Merriman, *The Agony of the Left: Repression of the Left in Revolutionary France* (New Haven, CT, Yale University Press, 1978), p. 24.

8. Adolphe Thiers, *De la propriété* (París, Paulin, 1848), p. 179.

9. Citado en Michael Burleigh, *Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War* (Nueva York, HarperCollins, 2005), p. 208.

10. Adolphe Thiers, *De la propriété*, p. 383.

11. Citado por Pamela Pilbeam, *French Socialists before Marx: Workers, Women and the Social Question in France* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2000), p. 69.

12. Citado por Roger D. Price, *Napoleon III and the Second Empire* (Londres, Routledge, 1997), p.254.

13. Allan Mitchell, *The Divided Path: The German Influence on Social Reform in France after 1870* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2010), p. 10.

14. Mill, «Vindication of the French Revolution», p. 354.

15. Véanse Alexandre Laya, *France et Amérique ou des institutions républicaines (1850) y Auguste Romieu, L'ère des Césars (1850)*, un libro traducido al alemán al año siguiente.

16. *Histoire de Jules César*, t. 1, p. 280, citado por Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée* (París, Gallimard, 2000), p. 194.

17. Melvin Richter, «Tocqueville, Napoleón and Bonapartism», en *Reconsidering Tocqueville's Democracy in America*, ed. S. E. Eisenstadt (New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1988), pp. 110-145.

18. Varouxakis, «French Radicalism».

19. Citado por David Barclay, «Prussian Conservatives and the Problem of Bonapartism», en *Dictatorship in History and Theory: Bonapartism, Caesarism and Totalitarianism,* ed. P. R. Baehr y Melvin Richter (Cambridge, Cambridge University Press, 2004), p. 67.

20. Burleigh, *Earthly Powers*, p. 210.

21. Joseph Gaume, *Le ver rongeur des sociétés modernes ou le paganisme dans l'éducation* (París, 1851), pp. 1-2.

22. Juan Donoso Cortés, citado por Thomas Neill, «Juan Donoso Cortés: History and "Prophesy"», *Catholic History Review* 40 (enero de 1955), p. 403.

23. *Ibid*., p. 401.

24. Citado en Michael Gross, *The War against Catholicism: Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 2004), pp. 48, 93.

25. Vierhaus, «Liberalismus», p. 77.

26. Citado por James Sheehan, «The German States and the European Revolution», en *Revolution and the Meanings of Freedom in the Nineteenth Century, ed. Isser Woloch* (Stanford, Stanford University Press, 1996), p. 275.

27. Alexis de Tocqueville, *Recollections: The French Revolution of 1848*, ed. J. P. Mayer y A. P. Kerr, trad. George Lawrence (New Brunswick, NJ, Transaction, 2003), pp. 35, 74. [Hay trad. cast.: *Recuerdos de la revolución de 1848*, Madrid, Editorial Trotta, 2016.]

28. Richard Rohrs, «American Critics of the French Revolution of 1848», *Journal of the Early Republic* 14, nº. 3 (otoño de 1994), p 376.

29. W. R. Greg, «Difficulties of Republican France», *Edinburgh Review* 92 (1850), pp. 523-524.

30. *Aberdeen Journal*, 29 de marzo de 1848.

31. *Bristol Gazette, 8 de julio de 1852, citado por Andrew Robertson, The Language of Democracy: Political Rhetoric in the United States and Britain, 1790-1900* (Charlottesville: University of Virginia Press, 2005), p. 112.

32. Frédéric Bastiat, *The Law*, en *Oeuvres complètes,* 1, p. 97.

33. «Economie politique», en *Dictionnaire de l'économie politique*, vol. 1, ed. Ch. Coquelin et Guillaumin (París, 1873), p. 666.

34. Frédéric Bastiat, *Harmonies of Political Economy* (Londres, 1860).

35. John Stuart Mill, *Autobiography, en The Collected Works of John Stuart Mill,* vol. 1, ed. John M. Robson y Jack Stillinger (Toronto, University of Toronto Press, 1981), p. 241, http://oll.libertyfund.org/titles/242.

36. John Stuart Mill, prefacio a la tercera edición de *Principles of Political Economy, en The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 2, ed. John M. Robson (Toronto, University of Toronto Press, 1965) http://oll.libertyfund.org/titles/102.

37. Véase Alan Kahan, *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville* (New Brunswick, NJ, Transaction, 2001), para una explicación convincente de la visión de Mill del socialismo.

38. François Huet, *La science de l'esprit* (París, 1864), p. 306.

39. François Huet, *Le règne social du christianisme* (París, 1853).

40. Charles Dupont-White, *L'Individu et l'état* (París, Guillaumin, 1856, 1865), p. 5.

41. Charles Dupont-White, *Essai sur les relations du travail* (París, Guillaumin, 1846), pp. 358, 369, 346.

42. Tocqueville, *Democracy in America*, libro 3, cap. 9.

43. Citado por Timothy M. Roberts, *Distant Revolutions: 1848 and the Challenge to American Exceptionalism* (Charlottesville, University of Virginia Press, 2009), p. 91.

44. Giuseppe Mazzini, *An Essay on the Duties of Man Addressed to Working Men* (Nueva York, 1892), pp. 64-69, publicado originalmente en italiano en 1860.

45. John Stuart Mill, «On the Subjection of Women», en *On Liberty and Other Writings, ed. Stefan Collini* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989). [Hay trad. cast.: *Sobre la libertad*, Barcelona, RBA, 2004.]

46. Sarah Grimké, *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Women* (Boston, 1838), p. 11.

47. Mill, «On the Subjection of Women», p. 138.

48. Citado por Gross, *War against Catholicism*, p. 201.

49. John Stuart Mill, «Inaugural Address Delivered to the University of St. Andrews», en *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 21, ed. John M. Robson, introducción de Stefan Collini (Toronto, University of Toronto Press, 1984), p. 244, http://oll.libertyfund.org/titles/255.

50. John Stuart Mill, «Utility of Religion», en *The Collected Works of John Stuart Mill, vol. 10, ed. John M. Robson* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1985), p. 422, https://oll.libertyfund.org/titles/mill-the-collected-works-of-john-stuart-mill-volume-x-essays-on-ethics-religion-and-society. [Hay trad. cast.: *La utilidad de la religion*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.]

51. Citado por Gregory Claeys, «Mazzini, Kossuth and British Radicalism, 1848-1854», *Journal of British Studies* 28, nº. 3 (1989), p. 237.

52. Johann Bluntschli, *Staatswörterbuch in drei Bänden*, ed. Edgar Löning (Zúrich, 1871-1872), 2, p. 479.

53. Jules Simon, *La religion naturelle* (París, 1857).

54. J. J. Clamageran, *De l'état actuel du protestantisme en France* (París, 1857).

55. Citado por Gross, *War against Catholicism,* p. 93.

56. Citado por Stefan-Ludwig Hoffmann, «Brothers and Strangers? Jews and Freemasons in Nineteenth Century Germany», *German History* 18, nº. 2 (2000), p. 157.

57. Citado en Robin Healy, *The Jesuit Specter in Imperial Germany* (Leiden, Brill, 2003), p. 48.

58. «Jews», en Bluntschli, *Staatswörterbuch*, 2, pp. 306-311.

59. «Freemasonry», en Bluntschli, *Staatswörterbuch*, 1, pp. 684-686.

60. Citado por Stefan-Ludwig Hoffmann, «Civility, Male Friendship and Masonic Sociability in Nineteenth-Century Germany», *Gender and History* 13, nº. 2 (2001), p. 231.

61. *Essays on Church and State*, ed. Douglas Woodruff (Londres, 1834), pp. 82, 42, 37, 71.

1. Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, citado por David Baguley, *Napoleon III and His Regime: An Extravaganza* (Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2000), p. 277, y Richard Price, *Napoleon III and the Second Empire* (Londres, Routledge, 1997), p. 3.

2. Citado por Timothy M. Roberts, *Distant Revolutions: 1848 and the Challenge to American Exceptionalism* (Charlottesville, University of Virginia Press, 2009), p. 140.

3. *Ibid*., p. 143.

4. Aurelian Craiutu y Jeremy Jennings, «The Third "Democracy": Tocqueville's Views of America after 1840», *American Political Science Review* 98, nº. 3 (2004), pp. 391-404.

5. Tocqueville, *Democracy in America*, libro 4, cap. 6.

6. Napoleon III, *History of Julius Caesar* (Nueva York, 1865), 1, pp. xi-xiv.

7. Por ejemplo, V. Vidal, *L'opposition libérale en 1863* (París, 1863); *La Coalition libérale*, par. Ernest Duvergier de Hauranne (París, 1869); *L'Union libérale et les partis*, par. E. Wiart (París 1870); *Programme libéral par Louis de Lavalette* (París 1869); C. de Senneval, *Napoléon III et la France libérale* (París, 1861); Henri Galos, *Le Gouvernement libéral en France, extrait de la Revue des deux mondes*, 1 de septiembre de 1869.

8. Jules Simon, *La politique radicale* (París, 1868), citado por Françoise Melonio, «Les libéraux français et leur histoire», en *Les libéralismes, la théorie politique et l'histoire*, ed. Siep Stuurman (Ámsterdam, Amsterdam University Press, 1994), p. 36.

9. Édouard de Laboulaye, *Le parti libéral, son programme, son avenir*, 5ª ed. (París, 1864), p. v.

10. Galos, *Le Gouvernement libéral en France*, p. 10.

11. Este artículo fue traducido y publicado en inglés en *Cyclopaedia of Political Science, Political Economy, and of the Political History of the United States: By the Best American and European Writers*, vol. 2, ed. John J. Lalor (1881; Nueva York, Merrill, 1889).

12. Montalembert, *L'Eglise libre dans l'Etat libre*. *Extrait du Journal de Bruxelles des 25 et 26 août 1863* (Bruselas, 1863), pp. 19, 132.

13. *L'Eglise Libre dans l'Etat Libre. Discours prononcés au congrès catholique de Malines par Le Comte de Montalembert* (París, Douniol, 1863), p. 17.

14. Walter Bagehot, «Caesarianism as It Now Exists», en *The Collected Works of Walter Bagehot*, vol. 4, ed. St. Johns-Stevas (Londres, 1868), pp. 111-116.

15. Citado por Peter Baehr, *Caesarism, Charisma and Fate: Historical Sources and Modern Resonances in the Work of Max Weber* (New Brunswick, NJ, Transaction, 2009), p. 40.

16. «Libéralisme», publicado como un apéndice a Lucien Jaume, *L'individu efface ou le paradoxe du libéralisme français* (París, Fayard, 1997), pp. 557-567.

17. Louis Veuillot, *L'Illusion libérale*, 5ª ed. (París, 1866), p. 99.

18. Albert Réville, *Théodore Parker. Sa vie et ses oeuvres. Un chapitre de l'histoire de l'abolition de l'esclavage aux Etats-Unis* (París, 1865), p. 237.

19. Discurso en Peoria, Illinois, 16 de octubre de 1854, en *Collected Works of Abraham Lincoln*, vol. 2 (Ann Arbor, University of Michigan Digital Library Production Services, 2001), p. 276.

20. Agénor de Gasparin, *Les Etats-Unis en 1861: Un grand peuple qui se relève* (París, 1861); *L'Amérique devant l'Europe, principes et interêts* (París, 1862), p. 483.

21. *Collected Works of Abraham Lincoln*, vol. 5, ed. Roy P. Basler (New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1953), pp. 355-356, citado por Timothy Verhoeven, *Transatlantic Anti-Catholicism: France and the United States in the Nineteenth Century* (Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010), p. 39.

22. Citado en Leslie Butler, «The Mugwump Dilemma. Democracy and Cultural Authority in Victorian America» (tesis doctoral, Yale University, 1997), p. 165; Leslie Butler, *Critical Americans: Victorian Intellectuals and Transatlantic Liberal Reform* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007), pp. 69, 83; «England and America», *Atlantic Monthly* 14, nº. 86 (diciembre de 1864), p. 756; Butler, *Critical Americans*, p. 86; Adam I. P. Smith, «"The Stuff Our Dreams Are Made Of": Lincoln in the English Imagination», en *The Global Lincoln*, ed. Richard Carwardine y Jay Sexton (Oxford, Oxford University Press, 2011), p. 125; Butler, *Critical Americans*, p. 89.

23. Luca Codignola, «The Civil War: The View from Italy», *Reviews in American History* 3, nº. 4 (1975), pp. 457-461.

24. Papa Pío IX a Jefferson Davis, en Varina Davis, *Jefferson Davis: Ex-president of the Confederate States of America: A Memoir by His Wife Varina Davis* (Baltimore, Nautical and Aviation Publishing Company, 1990), 2, p. 448.

25. Citado en John McGreevy, *Catholicism and American Freedom*: *A History* (Nueva York, Norton, 2003), p. 85.

26. Charles de Montalembert, «La Victoire du Nord aux Etats-Unis», en *OEuvres polémiques et diverses de M. le comte de Montalembert t. 3* (París, Lecoffre Fils et Cie, Successeurs, 1868), p. 345.

27. Giuseppe Mazzini, «To Our Friends in the United States», en *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building, and International Relations*, ed. Stefano Recchia y Nadia Urbinati, trad. Stefano Recchia (Princeton, Princeton University Press, 2009).

28. Charles Norton, «American Political Ideas», *North American Review* 101, nº. 209 (1865), pp. 550-566.

29. Stephen Sawyer, «An American Model for French Liberalism: The State of Exception in Edouard Laboulaye's Constitutional Thought», *Journal of Modern History* 85, nº. 4 (2013), pp. 739-771.

30. *Speeches, Correspondence and Political Papers of Carl Schurz*, vol. 2, ed. Frederic Bancroft (Nueva York, Putnam, 1913), p. 356.

31. *Liberator*, 11 de marzo de 1864.

32. Citado en Cedric Collyer, «Gladstone and the American Civil War», en *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society* (Leeds, Leeds Philosophical and Literary Society, 1944-1952).

33. Stephen Peterson, «Gladstone, Religion, Politics and America: Perceptions in the Press» (tesis doctoral, University of Stirling, 2013).

34. Max Weber, *Politics as a Vocation*, en *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations*, ed. John Dreijmans, trad. Gordon Wells (Nueva York, Algora, 2008), p. 183. [Hay trad. cast.: *La política como profesión*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.]

35. *Speeches of the Right Honourable William Ewart Gladstone, M.A., in South-West Lancashire, October, 1868* (Liverpool, s.f.), p. 27.

36. Citado por David W. Bebbington, *The Mind of Gladstone*: *Religion, Mind and Politics* (Oxford, Oxford University Press, 2004), p. 282.

37. Alan Kahan, *Liberalism in Nineteenth-Century Europe: The Political Culture of Limited Suffrage* (Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003), p. 135.

38. Citado por Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain* (Oxford, Oxford University Press, 1991), p. 65.

39. Bebbington, *Mind of Gladstone*, p. 257.

40. Citado por John Vincent, *The Foundations of the Liberal Party* (Londres, Constable, 1966), p. 160.

41. Baehr, *Caesarism, Charisma and Fate*; véase también Peter Baehr, «Max Weber as a Critic of Bismarck», *European Journal of Sociology* 29, nº. 1 (1988), pp. 149-164.

42. Citado por Jonathan Steinberg, *Bismarck: A Life* (Oxford, Oxford University Press, 2013), pp. 247, 244.

43. Hermann Beck, *The Origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia: Conservatives, Bureaucracy and the Social Question, 1815-70* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997).

44. «Liberalismus», en Hermann Wagener, *Staatslexikon*, vol. 12 (Berlín, 1863), pp. 279-280.

45. Citado por James J. Sheehan, *German Liberalism in the Nineteenth Century* (Nueva York, Humanity Books, 1995), p. 117.

46. Citado en Peter Baehr, ed., *Caesarism, Charisma and Fate: Historical Sources and Modern Resonances in the Work of Max Weber* (Nueva York, Transaction, 2008), p. 36, https://www.researchgate.net/publication/265729593_Caesarism_Charisma_and_Fate/overview.

47. Citado por Verhoeven, *Transatlantic Anti-Catholicism*, p. 173.

48. Citado por Michael Gross, *The War against Catholicism: Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 2004), pp. 207, 258.

49. Citado en Francis Arlinghaus, «British Public Opinion and the Kulturkampf, 1871-1875», *Catholic Historical Review* 34, nº. 4 (enero de 1949), p. 389.

50. *Fraser's Magazine* (1873), citado en Arlinghaus, «British Public Opinion», p. 392.

51. Citado por McGreevy, *Catholicism and American Freedom*, p. 100; Peterson, «Gladstone, Religion, Politics and America», p. 111; McGreevy, *Catholicism and American Freedom*, p. 99.

52. Citado por McGreevy, *Catholicism and American Freedom*, p. 107.

53. Citado en Richard Shannon, *Gladstone: God and Politics* (Nueva York, Continuum, 2007), p. 263.

54. Citado en Arlinghaus, «British Public Opinion», p. 395.

55. Oskar Klein-Hattingen, *Geschichte des Deutschen Liberalismus*, vol. 2 (Berlín, 1912), p. 649.

56. Citado en Steinberg, *Bismarck*, p. 108.

1. *Beneficia Dei*, 4 de junio de 1871.

2. *The New York Times*, 17 de abril de 1871.

3. Citado en Nancy Cohen, *The Reconstruction of American Liberalism, 1865-1914* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2002).

4. Alfred Fouillée, *La réforme intellectuelle et morale* (París, 1871).

5. Georgios Varouxakis, «French Radicalism through the Eyes of John Stuart Mill», *History of European Ideas* 30 (2004), p. 457.

6. Citado por John McGreevy, *Catholicism and American Freedom: A History* (Nueva York, Norton, 2003), p. 114.

7. Citado en *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, parte 1, tomo 1, ed. Ferdinand Buisson (París, Hachette, 1887), p. 1090.

8. Eugène Spuller, «La République et l'enseignement» (1884), en *Education de la démocratie troisième série de conférences populaires* (París, 1892), pp. 30-31.

9. Citado en Patrick Cabanel, «Catholicisme, protestantisme et laïcité: réflexion sur la trace religieuse dans l'histoire contemporaine de la France», *Modern & Contemporary France* 10, nº. 1 (2002), p. 92.

10. George Chase, «Ferdinand Buisson and Salvation by National Education», en *L'offre d'école: éléments pour une étude comparée des politiques éducatives au XIXe siècle: actes du troisième colloque international, Sèvres, 27-30 septembre 1981* (París, Publications de la Sorbonne, 1983), pp. 263-275.

11. Citado en Patrick Cabanel, *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)* (Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003), p. 63.

12. Ferdinand Buisson, *L'école et la nation en France. Extrait de l'Année Pédagogique* (1913), p. 15.

13. Pierre Ognier, *Une école sans Dieu? 1880-1895. L'invention d'une moral laïque sous la IIIème république* (Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2008), p. 33.

14. Las ideas de Mann fueron introducidas por primera vez en Francia por Laboulaye. *La Revue pédagogique* publicó fragmentos de su obra y en 1888 *Horace Mann, son oeuvre et ses écrits*, con una segunda edición en 1897.

15. Ognier, *Une école sans Dieu?*, p. 34.

16. Véase Paul Bert, *L'instruction civique à l'école: notions fondamentales* (París, 1882).

17. Judith Surkis, *Sexing the Citizen: Morality and Masculinity in France, 1870-1920* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 2011), p. 48.

18. Aquí sigo muy de cerca a Sanford Elwitt, *The Making of the Third Republic: Class and Politics in France, 1868-1884* (Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1975).

19. Jules Simon, citado en Sandra A. Horvath, «Victor Duruy and the Controversy over Secondary Education for Girls», *French Historical Studies* 9, nº. 1 (1975), pp. 83-104.

20. Ferdinand Buisson, «Filles», en *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, parte 1, tomo 1 (París, 1887), pp. 1011-1025.

21. Henri Marion, *L'éducation des jeunes filles* (París, 1902).

22. Véase, por ejemplo, *L'homme, la famille et la société considérés dans leurs rapports avec le progrès moral de l'humanité,* vol. 2, *La famille* (París, 1857), pp. 15-16.

23. Obispo McQuaid y Francis E. Abbot, *The Public School Question, as Understood by a Catholic American Citizen, and by a Liberal American Citizen. Two Lectures, before the Free Religious Association, in Horticultural Hall, Boston* (Boston, Free Religious Association, 1876).

24. Amy Hackett, «The Politics of Feminism in Wilhelmine Germany, 1890-1918» (tesis doctoral, Columbia University, 1976), p. 15.

25. Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony y Matilda Joslyn Gage, eds., *History of Woman Suffrage*, 3 vols. (Londres, 1887).

26. *New York Daily Tribune*, 18 de marzo de 1895, p. 101.

27. Patrick Carey, *Catholics in America: A History* (Westport, CT, Praeger, 2004).

28. Citado en Roderick Bradford, *D. M. Bennett: The Truth Seeker* (Amherst, NY, Prometheus Books, 2006), p. 356.

29. Linda Gordon, «Voluntary Motherhood: The Beginnings of Feminist Birth Control in the United States», *Feminist Studies* 1, nº. 3-4 (1973): 11.

30. *Ibid*., p. 11.

31. E. Lynn Lynton, «The Revolt against Matrimony», *Forum* 19 (enero de 1891), pp. 585, 593.

32. Timothy Verhoeven, *Transatlantic Anti-Catholicism: France and the United States in the Nineteenth Century* (Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010).

33. Citado por Sandra Horvath, «Victor Duruy and the Controversy over Secondary Education for Girls», *French Historical Studies* 9, nº. 1 (1975), p. 94.

34. *Ibid*., p. 88.

35. Fue traducido y publicado en Estados Unidos por la National Catholic Welfare Conference en 1939. El título de la traducción inglesa es menos beligerantemente *What Is Liberalism?*

36. Robert Cross, *The Emergence of Liberal Catholicism in America* (Chicago, Quadrangle, 1968), pp. 201-202.

37. *Ibid*., pp. 201-202.

38. Citado en Jay Dolan, *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present* (Garden City, NY, Doubleday, 1987), p. 312.

39. *Histoire critique du catholicisme libéral jusqu'au pontificat de Léon XIII* (Saint-Dizier, 1897).

40. Papa León XIII, *Testem Benevolentiae Nostrae: Concerning New Opinions, Virtue, Nature and Grace, with Regard to Americanism* (1899), http://www.papalencyclicals.net/leo13/l13teste.htm.

41. Benjamin Martin Jr., «The Creation of the Action Libérale Populaire: An Example of Party Formation in Third Republic France», *French Historical Studies* 9, nº. 4 (1976), pp. 660-689.

1. *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 21 (1873), p. 122.

2. Citado en Robert Adcock, *Liberalism and the Emergence of American Political Science: A Transatlantic Tale* (Oxford, Oxford University Press, 2014), p. 83.

3. Paul Leroy-Beaulieu, *L'Etat Moderne et ses fonctions*, 3ª ed. revisada y aumentada (1889; París, Guillaumin, 1900).

4. Paul Cère*, Les populations dangereuses et les misères sociales (París, 1872)*, pp. 116, 306, citado en John Weiss, «Origins of the French Welfare State: Poor Relief in the Third Republic, 1871-1914», *French Historical Studies* 13, nº. 1 (1983), pp. 47-78.

5. Charles Gide, «The Economic Schools and the Teaching of Political Economy in France», *Political Science Quarterly* 5, nº. 4 (1890), pp. 603-635.

6. Richard White, *The Republic for Which It Stands: The United States during Reconstruction and the Gilded Age, 1865-1896* (Oxford, Oxford University Press, 2017).

7. Citado por Adcock, *Liberalism and the Emergence of American Political Science*, p. 47.

8. E. L. James, «History of Political Economy», en *Cyclopaedia of Political Science, Political Economy, and of the Political History of the United States: By the Best American and European Writers*, vol. 2, ed. John J. Lalor (1881; Nueva York, Merrill, 1889).

9. Herbert Spencer, *The Man versus the State, in Political Writings,* ed. John Offer (Cambridge, Cambridge University Press, 1993), pp. 77-78.

10. William Graham Sumner, *What Social Classes Owe Each Other* (Nueva York, 1883).

11. Sidney Fine, *Laissez Faire and the General-Welfare State* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1969), p. 56.

12. *Daily Chronicle*, 30 de enero de 1896, p. 4, citado por Peter Weiler, *The New Liberalism: Liberal Social Theory in Great Britain, 1889-1914* (Londres, Routledge, 1982), p. 66.

13. John A. Hobson, *The Crisis of Liberalism: New Issues of Democracy* (Londres, P.S. King & Son, 1909), pp. 3, xiii.

14. «Are We all Socialists Now?», *Speaker*, 13 de mayo de 1893, citado en Michael Freeden, *The New Liberalism* (Oxford, Clarendon, 1978), p. 26.

15. Winston Spencer Churchill, *Liberalism and the Social Problem: A Collection of Early Speeches as a Member of Parliament* (Londres, Hodder & Stoughton, 1909), p. 43.

16. Francis A. Walker, «Socialism», en *Discussions in Economics and Statistics (1887; Nuva York, 1899)*, 2, p. 250.

17. «Socialism and Communism», en Johann Bluntschli, *Staatswörterbuch in drei Bänden*, ed. Edgar Löning (Zürich, 1871-1872), 3, pp.476-497.

18. Serge Audier, *Le socialisme libéral* (París, La Découverte, 2006).

19. Léon Bourgeois, *Essai d'une philosophie de la Solidarité* (París 1907), p. 34.

20. Leonard T. Hobhouse, *Democracy and Reaction* (Londres, T. Fisher Unwin, 1904), 229.

21. Hobson, *Crisis of Liberalism,* pp. 3, 92, 138.

22. *Journal des débats*, 16 de marzo de 1889, p. 1.

23. Citado en Judith Surkis, *Sexing the Citizen: Morality and Masculinity in France, 1870-1920* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 2011), p. 130.

24. Hobson, *Crisis of Liberalism*, p. 132.

25. *Churchill, Liberalism and the Social Problem (1909)*, un discurso pronunciado en 1908 con el título «Liberalism and Socialism».

26. Uno de los personajes de la popular pero controvertida novela *Robert Elsmere* (1888) de la señora Humphry Ward estaba inspirado en él.

27. Citado en G.F.A. Best, «The Religious Difficulties of National Education in England, 1800-70», *Cambridge Historical Journal* 12, nº. 2 (1956), p. 171.

28. Joseph Henry Allen, *Our Liberal Movement in Theology* (Boston, Roberts Brothers, 1892).

29. Citado por William Shanahan, «Friedrich Naumann: *A Mirror of Wilhelmian Germany», Review of Politics* 13, nº. 3 (1951), p. 272.

30. Richard Ely, «The Next Thing in Social Reform», *Methodist Magazine* 36 (diciembre de 1892), p. 151.

31. John A. Hobson, *The Social Problem: Life and Work* (Londres, James Nisbet, 1902), p. 214.

32. Citado por Thomas Leonard, *Illiberal Reformers: Race, Eugenics and American Economics in the Progressive Era* (Princeton, Princeton University Press, 2016), p. 74.

33. *Ibid*., p. 110.

34. *Ibid*., p. 50.

35. *Ibid*., p. 170.

36. Karen Offen, «Depopulation, Nationalism, and Feminism in Fin-de-Siècle France», *American Historical Review* 89, nº. 3 (1984), pp. 648-676; Philip Nord, «The Welfare State in France 1870-1914», *French Historical Studies* 18, nº. 3 (1994), pp. 821-838.

37. Herbert Samuel, *Contemporary Liberalism in England* (Londres, 1902), pp. 246, 249, 250.

38. Citado por Millicent Fawcett, *Women's Suffrage: A Short History of a Great Movement* (CreateSpace, 2016).

39. David Morgan, *Suffragists and Liberals: The Politics of Woman Suffrage in England* (Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1975); Constance Rover, *Women's Suffrage and Party Politics in Britain 1866-1914* (Londres, Routledge, 1967); véase también Brian H. Harrison, *Separate Spheres: The Opposition to Women's Suffrage in Britain* (Londres, Croom Helm, 1978); Allison L. Sneider, *Suffragists in an Imperial Age: U.S. Expansion and the Woman Question, 1870-1929* (Oxford, Oxford University Press, 2008).

40. Citado por Amy Hackett, «The Politics of Feminism in Wilhelmine Germany, 1890-1918» (tesis doctoral, Columbia University, 1976), p. 397.

41. *Ibid*., p. 688.

42. Samuel, *Contemporary Liberalism,* p. 251.

43. *Ibid*., p. 251.

44. Citado por Hackett, «Politics of Feminism», pp. 715, 721, 718, 799.

45. *Ibid*., p. 324.

46. *Ibid*., pp. 618, 621.

47. *Ibid*., pp. 716-720.

48. Citado en Fawcett, *Women's Suffrage*, p. 95.

49. Citado por Hackett, «Politics of Feminism», pp. 173, 715.

50. *Ibid*., p. 721.

51. Walker, «The Present Standing of Political Economy» (1879), reimpreso en Walker, *Discussions in Economics and Statistics*, 1, p. 318.

52. Alfred Fouillée, *La propriété sociale et la démocratie* (París, Hachette, 1884).

53. Beatrice Webb, 30 de julio de 1886, citado por Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 2001), p. 65.

1. «Liberalism in America», *New Republic* 21 (31de diciembre de 1919).

2. David Green, *Shaping Political Consciousness: The Language of Politics in America from McKinley to Ronald Reagan* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 1987), p. 76.

3. Citado en Ronald J. Pestritto, *Woodrow Wilson and the Roots of Modern Liberalism* (Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2005), pp. 57-58.

4. Citado en *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building, and International Relations*, ed. Stefano Recchia y Nadia Urbinati; trad. Stefano Recchia (Princeton, Princeton University Press, 2009), p. 3.

5. J. L. Hammond, citado en Peter Weiler, *The New Liberalism: Liberal Social Theory in Great Britain, 1889-1914* (Nueva York, Routledge, 2017), p. 85.

6. Leonard T. Hobhouse, *Democracy and Reaction* (Londres, T. Fisher Unwin, 1904), p. 47.

7. Robert Lowe, «Imperialism», *Fortnightly Review* 24 (1878), reimpreso en Peter Cain, ed., *Empire and Imperialism: The Debate of the 1870s* (South Bend, IN, Saint Augustine's Press, 1999), p. 268.

8. Gladstone, «England's Mission», citado en Peter Cain, «Radicals, Gladstone, and the Liberal Critique of Disraelian "Imperialism"» en *Victorian Visions of Global Order*, ed. Duncan Bell (Cambridge, Cambridge University Press, 2007), p. 229.

9. Citado por Peter Weiler, *The New Liberalism: Liberal Social Theory in Great Britain, 1889-1914* (Londres, Routledge, 1982), p. 98.

10. Leslie Butler, *Critical Americans: Victorian Intellectuals and Transatlantic Liberal Reform* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007), pp. 255, 46, 231.

11. John Hobson, *Imperialism: A Study* (Londres, George Allen & Unwin, 1902). La frase se repite a menudo.

12. Citado en Gregory Claeys, *Imperial Sceptics: British Critics of Empire, 1850-1920* (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), p. 238.

13. Referencia al poema del escritor británico Rudyard Kipling «White Man’s Burden». (N. del e.)

14. Leonard T. Hobhouse, *Democracy and Reaction* (Londres, T. Fisher Unwin, 1904), p. 47.

15. Herbert Samuel, *Contemporary Liberalism in England* (Londres, 1902), p. 332.

16. *Ibid*., p. 324.

17. Lucien Prévost-Paradol, *La France nouvelle* (París, Michel Levy Frères, 1868).

18. Véase, por ejemplo, «colonias», en *Nouveau dictionnaire d'économie politique* (París, Guillaumin, 1900), 1, pp. 432-448.

19. Samuel, *Contemporary Liberalism*, p. 325.

20. *Ibid*., p. 330.

21. John Burgess, «Germany, Great Britain and the US», *Political Science Quarterly* 19 (1904), p. 904.

22. Edward Dicey, «The New American Imperialism», *Nineteenth Century: A Monthly Review*, septiembre de 1898, pp. 487-501, 489, 501.

23. John W. Burgess, *Reconstruction and the Constitution, 1866-1876* (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1903), p. 133.

24. Charles Merriam, *A History of American Political Theories* (Nueva York, Macmillan, 1920), p. 314.

25. William Gladstone, «Kin beyond the Sea», *North American Review* 264 (septiembre-octubre de 1878), pp. 185, 212, 181, 182.

26. Citado por Reginald Horsman, *Race and Manifest Destiny* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 2009), p. 293.

27. Andrew Carnegie, «A Look Ahead», *North American Review* 156, nº. 439 (junio de 1893).

28. Lymon Abbott, «The Basis for an Anglo-American Understanding», *North American Review* 166, nº. 498 (1898), p. 521.

29. Véase, por ejemplo, G. Valbert, «La supériorité des Anglo-Saxons et le libre de M. Demolins», *Revue des deux Mondes* 67 (1897), pp. 697-708; Gabriel Tarde, *Sur la prétendue décadence des peuples latins* (Burdeos, 1901).

30. Véase también George Santayana, «Classic Liberty», *New Republic* 4 (21 de agosto de 1915), pp. 65-66; «German Freedom», *New Republic* 4 (28 de agosto de 1915), pp. 94-95; «Liberalism and Culture», *New Republic* 4 (4 de septiembre de 1915), pp. 123-125.

31. Alan Brinkley, *Liberalism and Its Discontents* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998), p. 85.

32. Irving Fisher, «Economists in Public Service: Annual Address of the President», *American Economic Review* 9, nº. 1, supl. (1991), p. 7.

33. *Arthur Moeller van den Bruck, Sozialismus und Aussenpolitik* (Breslau, W.G. Korn, 1933), p. 100.

34. Benito Mussolini, *The Political and Social Doctrine of Fascism*, trad. Jane Soames (Londres, Hogarth, 1934), pp. 17-19.

35. Citado en John Weiss, *The Fascist Tradition* (Nueva York, Harper & Row, 1967), p. 9.

36. Ludwig von Mises, *Liberalism in the Classical Tradition, trad. Ralph Raico* (Nueva York, Foundation for Economic Education, 1985), p. 199. [Hay trad. cast.: *Liberalismo: la tradición clásica*, Madrid, Unidad Editorial, 2010.]

37. John Dewey, «Toward a New Individualism», en *The Later Works of John Dewey, 1925-1953,* vol. 5: *1929-1930. Essays: The Sources of a Science of Education, Individualism, Old and New, and Construction and Criticism*, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984), p. 85.

38. John Dewey, «The Meaning of the Term "Liberalism"» en *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 14: *1939-1941. Essays, Reviews and Miscellany*, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale, Southern Illinois University Press, 2008), p. 253.

39. Citado en Green, *Shaping Political Consciousness*, p. 119.

40. Franklin Delano Roosevelt, «Introduction to Franklin Delano Roosevelt's Public Papers and Addresses», citado por Samuel Eliot Morison, *Freedom in Contemporary Society* (Boston, Little, Brown, 1956), p. 69. En 1943 se creó el Partido Liberal del estado de Nueva York, que aún existe, para ayudar a Roosevelt a salir elegido.

41. Henry Agard Wallace, *American Dreamer: A Life of Henry Wallace* (Nueva York, Norton, 2000).

42. William Beveridge, *Why I Am a Liberal* (Londres, Jenkins, 1945), p. 64.

43. Citado por Alan Brinkley, *The End of Reform: New Deal Liberalism in Recession and War* (Nueva York, Vintage, 2011), p. 158; Theodore Rosenof, «Freedom, Planning, and Totalitarianism: The Reception of F. A. Hayek's Road to Serfdom», *Canadian Review of American Studies* 5 (1974), pp. 150-160.

44. *Green, Shaping Political Consciousness,* caps. 4-5; y Ronald Rotunda, *The Politics of Language: Liberalism as Word and Symbol* (Iowa City, University of Iowa Press, 1986), cap. 4.

45. «Taft, in Defining Liberalism, Warns of a Gradual Loss of Privileges», *Omaha Evening World-Herald*, 14 de febrero de 1948, p. 5.

46. Véase el capítulo sobre él en Angus Burgin, *The Great Persuasion: Reinventing Free Markets since the Depression* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015).

47. Véase Mario Rizzo, «Libertarianism and Classical Liberalism: Is There a Difference?», *ThinkMarkets*, 5 de febrero de 2014, https://thinkmarkets.wordpress.com/2014/02/05/libertarianism-and-classical-liberalism-is-there-a-difference.

48. Burgin, *Great Persuasion,* cap. 5.

49. Arthur Murphy, «Ideals and Ideologies, 1917-1947», *Philosophical Review* 56 (1947), p. 386.

1. *Les libéraux*, ed. Pierre Manent (París, Gallimard, 2001), p. 13.

2. Daniel J. Mahoney, introducción a Pierre Manent, *Modern Liberty and Its Discontents: Pierre Manent*, ed. y trad. Daniel J. Mahoney y Paul Senton (Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1998), p. 8.

3. Alan Brinkley, *The End of Reform: New Deal Liberalism in Recession and War* (Nueva York, Vintage, 2011).

4. Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago, University of Chicago Press, 2007), p. 58. [Hay trad. cast.: *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.]

5. Citado por James Chappel, «The Catholic Origins of Totalitarianism Theory in Interwar Europe», *Modern Intellectual History* 8, nº. 3 (2011), p. 579.

6. «The Pathos of Liberalism», *The Nation,* 11 de septiembre de 1935; véase también «The Blindness of Liberalism», *Radical Religion* (otoño de 1936).

7. Citado en Alan Brinkley, *Liberalism and Its Discontents* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000), pp. 106, 86.

8. Reinhold Niebuhr, «Let the Liberal Churches Stop Fooling Themselves!», *Christian Century* 48 (25 de marzo de 1931).

9. Thomas P. Neill, *The Rise and Decline of Liberalism* (Milwaukee, Bruce, 1953). Véase la autodescripción de Neill en http://www.catholicauthors.com/neill.html.

10. James Burnham, *Suicide of the West: An Essay on the Meaning and Destiny of Liberalism* (Nueva York, Encounter, 1964).

11. Citado por Chappel, «Catholic Origins of Totalitarianism Theory», p. 590.

12. Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* (Chicago, University of Chicago Press, 1987), p. 178.

13. El discurso de Berlin se encuentra fácilmente, online y en otros lugares.

14. John Plamenatz, ed., *Readings from Liberal Writers, English and French* (Nueva York, Barnes & Noble, 1965).

15. Judith Shklar, «The Liberalism of Fear», en *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy Rosenblum (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989), pp. 21-38.

16. Una excepción importante es Karen Offen, «Defining Feminism: A Comparative Historical Approach», *Signs* 14, nº. 1 (1988), pp. 119-157; Amy Hackett, «The Politics of Feminism in Wilhelmine Germany, 1890-1918» (tesis doctoral, Columbia University, 1976), pone objeciones al «sesgo estadounidense» en los estudios sobre feminismo, con lo que se refiere a un énfasis excesivo en los derechos como un objetivo feminista.

17. Isaac Kramnick, *Republicanism and Bourgeois Radicalism: Political Ideology in Late Eighteenth Century England and America* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 1990), p. 35.

18. Friedrich Sell, *Die Tragödie des deutschen Liberalismus* (Stuttgart, DVA, 1953).

19. Por ejemplo, las obras de Ralf Dahrendorf, Hajo Holborn, Leonard Krieger, James Sheehan y Theodore Hamerow.

20. Hans Vorländer, «Is There a Liberal Tradition in Germany?», en *The Liberal Political Tradition: Contemporary Reappraisals, ed. James Meadowcroft* (Cheltenham, Edward Elgar, 1996).

21. Para un buen estudio y una crítica de la bibliografía sobre el «iliberalismo» alemán, véase Konrad Jarausch, «Illiberalism and Beyond: German History in Search of a Paradigm», *Journal of Modern History* 55, nº. 2 (1983), pp. 268-284.

22. Geoff Eley, «James Sheehan and the German Liberals: A Critical Appreciation», *Central European History* 14, nº. 3 (1981), pp. 273-288.

23. David Blackbourn y Richard J. Evans, eds., *The German Bourgeoisie: Essays on the Social History of the German Middle Class from the Late Eighteenth to the Early Twentieth Century* (Londres, Routledge, 1991).

24. Jack Hayward, reseña de *L'individu effacé, History of European Ideas* 24, nº. 3 (1998), pp. 239-242.

25. Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique* (París, Seuil, 1979).

26. Sudhir Hazareesingh, *From Subject to Citizen: The Second Empire and the Emergence of Modern French Democracy* (Princeton, Princeton University Press, 1998), pp. 166, 163.

27. Lucien Jaume, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français* (París, Fayard, 1997), p. 14.

28. Raymond Polin, *Le libéralisme, oui* (París, Editions de La Table Ronde, 1984), p. 186.

29. Philippe Raynaud, «Constant», en *New French Thought*, ed. Mark Lilla (Princeton, Princeton University Press, 2014), p. 85.

30. François Furet y Mona Ozouf, *Le siècle de l'avènement republican* (París, Gallimard, 1993), pp. 20-21.

31. Manent, *Modern Liberty and Its Discontents*.

32. «The Rise of Illiberal Democracy» es el título de un influyente artículo de Fareed Zaria en *Foreign Affairs* 76, nº. 6 (noviembre-diciembre de 1997), pp. 22-43. Véase también William Galston, «The Growing Threat of Illiberal Democracy», *Wall Street Journal,* 3, de enero de 2017.

33. Véase, por ejemplo, Peter Berkowitz, *Virtue and the Making of Modern Liberalism* (Princeton, Princeton University Press, 1999); William Galston, *Liberal Purposes* (Nueva York, Cambridge University Press, 1991); y Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life*.

La historia olvidada del liberalismo. Desde la antigua Roma hasta el siglo XXI
Helena Rosenblatt

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos,
sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción
de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito
contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes
del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos)
si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com
o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Título original: *The Lost History of Liberalism: From Ancient Rome to the Twenty-First Century*

© 2018 by Princeton University Press

© de la traducción, Yolanda Fontal Rueda, 2020

© del diseño de la cubierta, Marc Cubillas
© de las imágenes, Science Source, DEA Picture / Album

© Editorial Planeta S. A., 2020
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
Crítica es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
www.ed-critica.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): marzo de 2020

ISBN: 978-84-9199-224-0 (epub)

Conversión a libro electrónico: Realización Planeta

HELENA ROSENBLATT

La Gamba

LA HISTORIA OLVIDADA *del* LIBERALISMO

Desde la antigua Roma hasta el siglo XXI

Prólogo de
José María Lassalle

CRÍTICA